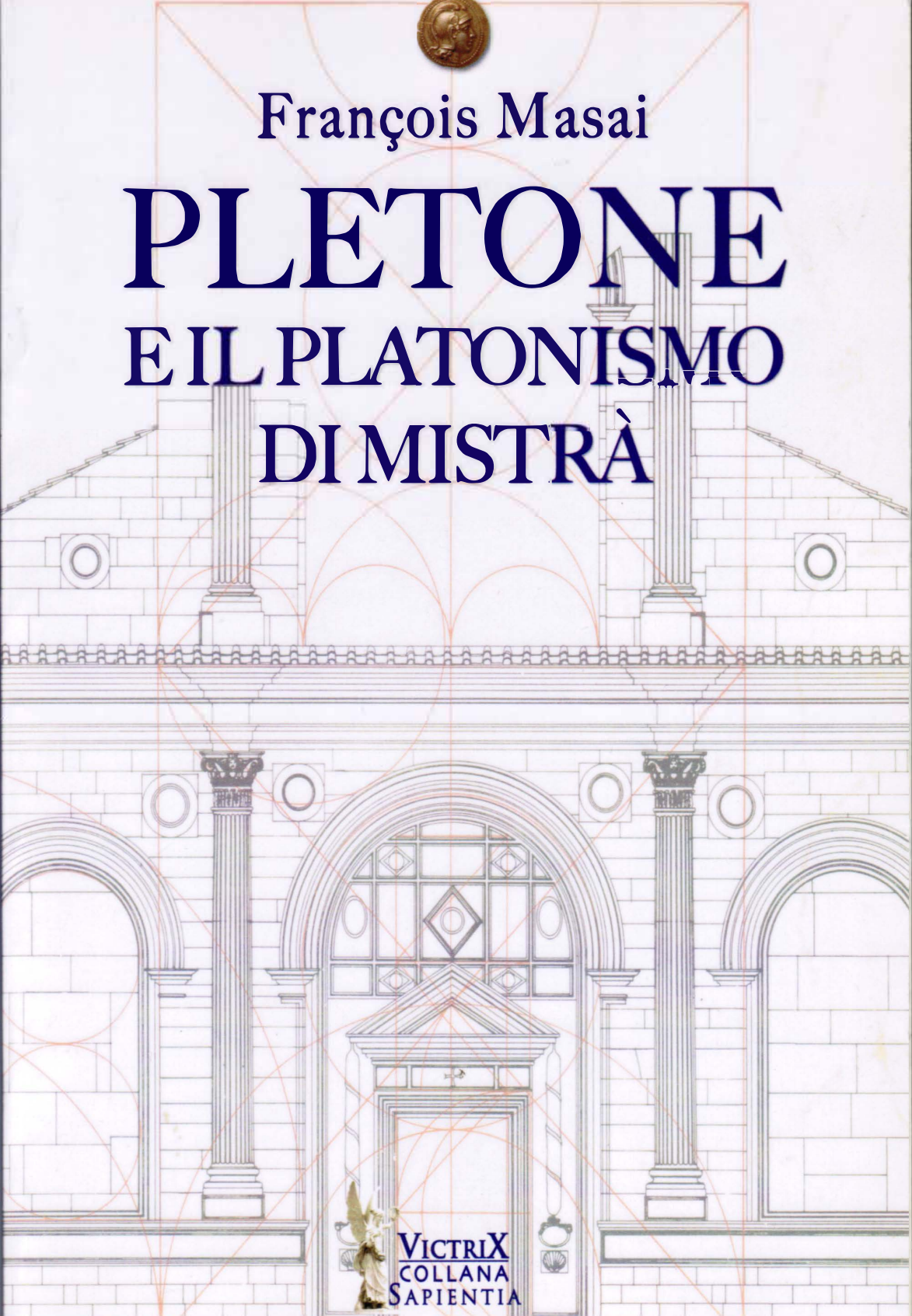




François Masai

# PLETONE E IL PLATONISMO DI MISTRÀ



VICTRIX  
COLLANA  
SAPIENTIA

Fra le opere che negli ultimi decenni hanno visto la luce su Gemisto Pletone, riteniamo che *Pléthon et le platonisme de Mistra* di François Masai sia, nonostante la sua prima pubblicazione risalga al 1956, l'opera che ancora oggi tratta nel modo più compiuto della vita e del magistero del sapiente elleno. Il rigore e la completezza con cui Masai affronta la materia, rende il suo libro un caposaldo per tutti gli studi su Pletone. Secondo Masai, la fortezza di Mistrà, in cui viveva Pletone, costituiva "l'Arx svmmmae philosophiae", in essa il platonismo antico rivisse in tutta la sua potenza, per divenire l'anima del Rinascimento ellenico, e il principio della rinascita platonica in Italia e della cultura classica che sul platonismo si fonda.

Senza la conoscenza del platonismo di Mistrà, non è possibile comprendere adeguatamente le modalità della restaurazione del platonismo in Italia. Nel suo libro Masai punta diritto alla rettificazione della superficialità e della inadeguatezza degli studi su Pletone, studi che non hanno fatto adeguata chiarezza sulle fonti e sulla tradizione che costituirono il cuore del Rinascimento. Perciò l'autore si impegna per fare risaltare il ruolo svolto da Giorgio Gemisto Pletone in quell'importantissimo periodo.

Lo stesso Masai esprime, nell'introduzione del suo libro, il motivo della sua scrittura, in essa vuole ridurre la parte relativa all'erudizione, in favore della trattazione dello spirito e delle dottrine chiave del platonismo di Mistrà, perché possano essere conosciuti e apprezzati adeguatamente nella loro importanza e per il loro influsso.

**François Masai**, Roux 1909-Schaerbeek (Bruxelles) 1979. Filologo, codicologo, storico della filosofia e storico del monachesimo cristiano. Nella fervente attività, il lavoro che l'occupò per molti anni, e lo condusse alla piena maturità, fu *Pletone e il platonismo di Mistrà*, monografia sul filosofo bizantino Giorgio Gemisto, detto Pletone (1355-1452), restauratore e propagatore del platonismo, che insegnò nella città di Mistrà (Peloponneso) e prese parte, nel 1438, al Concilio di Firenze dove esercitò una forte influenza sugli umanisti italiani. Lo scopo annunciato di questo libro è di «far conoscere lo spirito proprio e le dottrine del platonismo di Mistrà, poiché possa essere apprezzato per sé stesso e più esattamente situato sia nella tradizione bizantina e sia nel movimento spirituale del suo tempo.» In questo grande studio, fondato su una approfondita conoscenza dei testi e dei manoscritti che lo concernono, Masai afferma la sua padronanza nei tre campi fondamentali di cui egli sente l'intima, necessaria e permanente, solidarietà: la filosofia, la filologia e la storia politica delle società.

ISBN 978-88-88646-44-2





**François Masai**

# PLETONE E IL PLATONISMO DI MISTRÀ

con un saggio introduttivo  
di L.M.A. Viola



VICTRIX  
COLLANA  
SAPIENTIA

**In copertina:**

**- Tracciati proporzionali del tempio Malatestiano di Rimini - L.B.Alberti**

*Titolo originale dell'opera:*

**Pléthon et le platonisme de Mistra**

© 1956 - Société d'Édition "Les Belles Lettres" Paris

*Traduzione di:*

**Giuliana Bartoli**

© 2010 - ARQ - Ed. Victrix

C.so G. Garibaldi, 120 - 47100 Forlì

[www.victrix.it](http://www.victrix.it)

ISBN 978-88-88646-442



## PRESENTAZIONE

La figura e l'opera di Giorgio Gemisto Pletone, che gli studiosi di volta in volta hanno definito "l'ultimo degli Elleni" antichi, o "il primo dei greci" moderni, non è stata ancora adeguatamente trattata in Italia con opere complete e sufficientemente esaustive, che colgano, nel suo complesso, l'importanza della vita e del magistero del grande sapiente di Mistrà.

Pletone riveste un ruolo di primissima importanza per il Rinascimento greco, e specialmente per il Rinascimento italiano, senza il suo determinante operato non vi sarebbe stata la restituzione dei misteri platonici, e della metafisica integrale che ne costituisce il fondamento, e perciò la rinascita della aurea cultura classica non avrebbe potuto compiersi adeguatamente. Sul modello della scuola e della comunità di Mistrà, si costituirono nel Rinascimento delle Accademie nel nome di Platone, impegnate nella ritualizzazione del platonismo e delle religioni antiche. Queste istituzioni, dalla metà del 1400, si sono conservate in diverse forme fino ad oggi.

Fra le opere che negli ultimi decenni hanno visto la luce su Gemisto Pletone, riteniamo che *Pléthon et le platonisme de Mistrà* di François Masai sia, nonostante la sua prima pubblicazione risalgia al 1956, l'opera che ancora oggi tratta nel modo più compiuto della vita e del magistero del sapiente elleno. Il libro di Masai coglie il più intimo spirito di Pletone, anche se la trattazione, per alcuni tratti, è svolta da un'angolazione ermeneutica condizionata da pregiudizi cristiani. Il rigore e la completezza con cui Masai affronta la materia, rende il suo libro un caposaldo per tutti gli studi su Pletone. Secondo Masai, la fortezza di Mistrà, in cui viveva Pletone, costituiva "l'Arx svmmmae philosophiae", in essa il platonismo antico rivisse in tutta la sua potenza, per divenire l'anima del Rinascimento ellenico, e il principio della rinascita platonica in Italia e della cultura classica che sul platonismo si fonda.

Senza la conoscenza del platonismo di Mistrà, non è possibile comprendere adeguatamente le modalità della restaurazione del platonismo in Italia. Nel suo libro Masai punta diritto alla rettificazione della superficialità e della inadeguatezza degli studi su Pletone, studi che non hanno fatto adeguata chiarezza sulle fonti e sulla tradizione che costituirono il cuore del Rinascimento. Perciò l'autore si impegna per fare risaltare il ruolo svolto da Giorgio Gemisto Pletone in quell'importantissimo periodo.

Lo stesso Masai esprime, nell'introduzione del suo libro, il motivo della sua scrittura, in essa vuole ridurre la parte relativa all'erudizione, in fa-

vore della trattazione dello spirito e delle dottrine chiave del platonismo di Mistrà, perché possano essere conosciuti e apprezzati adeguatamente nella loro importanza e per il loro influsso. Grazie all'opera di François Masai, negli ultimi decenni una messe crescente di studiosi e ricercatori si è avvicinata al maestro platonico, e ha approfondito e rivalutato a fondo il magistero del grande elleno, al quale ci si deve comunque accostare tenendo in considerazione la disposizione filosofica e religiosa che occorre per il suo intendimento.

Le Edizioni Victrix rivolgono un ringraziamento particolare a tutti coloro che hanno permesso la pubblicazione di questa importantissima opera, a cominciare dai figli di François Masai, in particolare Pierre, che ha seguito pazientemente ogni fase dell'esecuzione redazionale del testo.

La pubblicazione della traduzione italiana del libro di François Masai è accompagnata dal saggio introduttivo di L.M.A. Viola, attraverso il quale l'opera di Pletone viene collocata nel contesto universale della tradizione della Sapienza Divina Eterna, entro la quale il maestro di Mistrà ha voluto stabilirsi per compiere la sua funzione provvidenziale.

Con questa opera le Edizioni Victrix concorrono al moto attuale di "ritorno a Pletone", perché si possa intendere più profondamente lo spirito autentico del Rinascimento italiano, e per rendere possibile una sua riattuazione, in funzione di un adeguato ristabilimento della aurea cultura classica romano-italiana, nella sua completezza, per rigenerare l'uomo e la società nel loro stato normale e originario.

Victrix Edizioni

## GIORGIO GEMISTO PLETONE E LA CATENA AUREA DELLA SAPIENZA DIVINA ETERNA

Sapendo che anche tu ammiri la scienza e la virtù di Gemisto al di sopra di quelle di ogni altro, ti invio alcuni versi che io ho composto per il suo elogio funebre, e la lettera che ho inviato ai suoi figli, non per consolarli, poiché essi devono rallegrarsi e non affliggersi, ma per celebrarlo. Leggendoli, non pensare che vi sia, in ciò che dico, la minima iperbole. Questo uomo fu veramente l'immagine della filosofia e di ogni scienza, non solamente dell'eloquenza. Tutto ciò che concerne il movimento degli astri, i rapporti armonici, le proporzioni geometriche e le misure aritmetiche, ogni conoscenza anche di Platone e di questi altri pensatori che hanno scrutato i problemi divini, ogni ricerca sui fenomeni della natura, le loro cause e i loro principi furono l'oggetto delle sue cure, e tutte egli le praticò, come nessuno, con la più grande esattezza. Vi aggiunse ancora la conoscenza che si occupa della pratica per ordinare i costumi e il carattere di ciascuno. Ne illustrò così bene la propria vita che accanto a lui, Diogene e i suoi simili non erano nulla, neanche i famosi stoici. Accolse la loro gravità, il loro comportamento e la loro assenza di bisogni, ma ripudiando la loro pretesa, la loro sufficienza e la loro ostentazione. Tutto questo mi ha fatto provare per lui un'ammirazione come mai, a dire il vero, per nessuno di coloro che ho visto o frequentato fino ad ora. Mai ho trovato qualcuno che fece meno caso alle cose presenti, che si tenesse lontano più di lui dalle chiacchiere e dalla trappola della sofistica, nessuno che cercasse o scoprisse meglio di lui, la verità nelle questioni filosofiche, eppure ho incontrato molti sapienti. È perché abbiamo detto di lui numerose e grandi cose in poche parole; mai, neanche con lunghi discorsi, diremmo ciò che sarebbe necessario. Ma uno di questi uomini che ci supera, uno di questi eroi, ci si può accontentare di onorarlo con stupore e silenzio piuttosto che con la parola. Stammi bene.<sup>1</sup>

In questa lettera Bessarione indicò il suo maestro Giorgio Gemisto Pletone come "l'immagine della filosofia e di ogni scienza", gli attribuì inoltre la piena conoscenza di Platone e degli altri maestri dediti alla scienza divina, come Plotino, Porfirio, Giuliano, Proclo, in particolare lo considerò il più grande dei greci dopo Plotino<sup>2</sup>. Ma Bessarione si spinse oltre e indicò chiaramente, sulla base della restaurata dottrina della necessaria circolazione universale delle anime, di natura pitagorico-platonica, che Pletone era da considerare come Platone redivivo.

<sup>1</sup> Masai F., *Pléthon et le platonisme de Mistra*, Parigi 1956, pagg. 310-311.

<sup>2</sup> *Ibidem*, pag. 365.

Bessarione cardinale a Demetrio e Andronico, figli del sapiente Gemisto, salve. Ho appreso che nostro padre e maestro (καθηγούμενον) comune ha deposto ogni elemento terrestre e se ne è andato al cielo, al soggiorno senza mescolanza, per danzare lo Iaccos mistico con gli dei olimpici. Così, da parte mia, mi rallegro di essere stato allievo di un tale uomo. Dopo questi uomini famosi dei primi tempi, la Grecia non ne aveva partoriti di più simili a Platone, per la scienza come per ogni altra virtù, in modo che se si accetta la dottrina di Pitagora e di Platone sulla periodicità regolare dell'ascesa e discesa delle anime, non si rifiuterà di aggiungere che è l'anima di Platone, obbligata a servire i decreti irrefragabili di Adrastea [dell'Heirmarménè dice equivalentemente il manoscritto B] e ad adempiere al suo ritorno necessario, che è stata inviata sulla terra per prendere il corpo di Gemisto e la vita con lui. Personalmente dunque, come ho già detto, mi rallegro all'idea che ricada anche su di me la gloria; ma per voi, se voi non gridate la vostra gioia di essere nati da un simile padre, non agite come si conviene, poiché non è permesso piangere un tale uomo. È divenuto una grande gloria per la Grecia intera; sarà anche per essa un ornamento nei tempi futuri. La sua reputazione non perirà affatto, ma il suo nome e la sua fama saranno per sempre trasmessi con onori imperituri. State bene.<sup>3</sup>

Queste affermazioni sono fondamentali e possono essere universalizzate in modo assoluto. Se si trascende l'orizzonte dell'apparente circolazione distintiva di anime molteplici, nella perenne teofania dell'Uno, *Apollon*, e specificamente di *Apollon* in quanto Intelletto Divino Eterno, si converrà che le modificazioni apparenti delle teofanie nel ciclo temporale, che assumono ora il nome di Pitagora, ora il nome di Platone, ora il nome di Plotino, infine il nome di Pletone, hanno una medesima sostanza, la sostanza di *Apollon*.

La *philosophia*, o "amore di sapienza", di cui Pletone fu immagine vivente, non è un'istituzione umana, essa è stata costituita da Πύθᾱγόρας, *Pyth-Agoras*. La radice *pyth-* è la stessa dell'epiteto Πύθιος, *Pythios*, proprio al dio Apollo, la quale si ritrova anche nelle parole sancrite *Buddhi*, *Buddha*.

La radice *Pyth-*, *Budh-*, esprime l'atto intellettuale, l'attività illuminatrice dell'intelligenza. Se ad essa accostiamo *agoras*, il "foro" cittadino, il centro di riunione della "parola", del *logos*, otteniamo *Pyth-agoras*, "l'attività illuminante dell'intelligenza nel foro interno del *logos*", nel luogo centrale dell'anima e del mondo. Il termine Pitagora indica dunque l'immanenza attiva dell'Intelletto Ipostatico, la presenza attuale dell'Intelletto Divino Trascendente, Apollo Geometra, Medico o Musagete, nell'immanenza del mondo, dell'anima, della persona sensibile, della società civile. Quando l'intelletto dell'anima si è pienamente integrato nell'Intelletto Divino, nell'anima si stabilisce la presenza di Pitagora-Apollo, in virtù della quale la persona vivente prende il Suo Nome e svolge la Sua azione provvidenziale.

È facile comprendere perché Pitagora, costituire della Divina Filosofia

<sup>3</sup> *Ibidem*, pag. 307.

fosse considerato la teofania di Apollo, in quanto l'Intelletto Divino in atto, immanente all'anima, costituisce la teofania dell'Intelletto Divino Eterno, di *Apollon* in quanto *Nous*, nel cuore dell'uomo. Perciò Pitagora, ossia l'Intelletto Divino in atto che illumina il foro interno del *logos*, in quanto principio divino immanente nell'anima, dà il nome alla persona sensibile. Pitagora è dunque la presenza immanente e terrena dell'Eterno Apollo, il quale si è mediato al mondo provvidenzialmente nello stesso Pitagora, per aprire agli uomini, oramai caduti nell'oscurità della corporeità, la via alla Sapienza Divina, la *Philosophia*.

Come vuole Proclo, in una età in cui la visione simbolico-numenica della persona religiosa tradizionale andava oscurandosi, per la catabasi a cui è soggetta l'intera umanità, Pitagora, divino fondatore della *Philosophia*, aprì la "via alla Sapienza". Egli operò una nuova esposizione della religione e dei misteri antichi, compì un riadattamento delle modalità del *Palaio Logos*, espresso nello *Ieros Logos* delle religioni gentilizie fino a quel tempo, nel *Neo Logos*, adatto all'umanità dell'ultima fase dell'età oscura, afflitta in prevalenza dall'ottenebramento dell'intelligenza noetica. Alla stessa maniera, secondo Proclo, Platone fornì una "rivelazione" con la quale si chiuse, in qualche modo, il ciclo delle teofanie divine apollinee e la catena dei divini sapienti sulla terra. Platone, secondo Proclo, riunì tutte le modalità delle precedenti rivelazioni: quella mitica, propria degli Orfici e dei poeti arcaici come Omero, Esiodo, Orfeo e Museo; quella secondo immagini simboliche, come i numeri, propria a Pitagora; quella secondo formula oracolare, propria ai santuari apollinei e agli oracoli caldaici. A queste modalità della rivelazione divina dello *Ieros Logos* Universale, Platone aggiunse l'esposizione dialettica, da lui magistralmente fondata per ispirazione divina.<sup>4</sup> Per questi motivi di completezza espositiva, e per la compiuta profondità di descrizione della realtà integrale, la filosofia platonica risulta divinamente ispirata,<sup>5</sup> frutto di una teofania apollinea in Platone. La filosofia platonica quindi costituisce un itinerario iniziatico completo e universale, che conduce alla conoscenza misterica della Realtà Divina e Assoluta, una conoscenza già espressa in altri modi dagli Aedi e dai Sapienti della catena divina dello *Ieros Logos*, trasmissione dell'originario *Palaio Logos*, costituenti le religioni e i misteri dei gentili, e in senso lato tutte le religioni. Per praticare la filosofia ed accedere alla Sapienza Divina, Platone costituì l'Accademia iniziatica dedicata al culto di Apollo e delle Muse, da questo atto fondativo originario si sviluppò la tradizione divina che si dispiegò nei secoli fino ad oggi.

La sapienza posseduta da Platone è la Suprema Sapienza e l'iniziazio-

<sup>4</sup> Proclo, *Theol. Plat.* I, 4., a cura di Turolla, E., Bari 1957.

<sup>5</sup> *Ibid.* I, 2.

ne filosofica, da lui definita, conduce ad essa. Platone stesso fu il primo ad esporre una teologia “razionale” completa, perciò fu in questo senso il primo teologo “razionale” greco, che su ispirazione divina trattò del mistero della Realtà Metafisica Integrata e degli ordini del Divino e dell'Essere in forma dialettica.

Pletone, in quanto “Platone redivivo”, comparve in Grecia per svolgere una funzione provvidenziale apollinea in un periodo di crisi e occultamento della trasmissione della sapienza divina originale. La sua funzione, dalla terra dell'Ellade alla terra Italia, fu ampiamente riconosciuta, in questo secondo caso specialmente dai platonici italiani, che riconobbero al maestro di aver restaurato il platonismo nella sua purezza, e con esso la metafisica integrale che ne costituisce il fondamento. Ficino, sulla prima pagina delle *Enneadi* appena tradotte, riconosceva a Pletone il merito della rivivificazione della tradizione filosofica platonica<sup>6</sup>.

Il magistero di Giorgio Gemisto Pletone si articola in alcuni punti essenziali, che si accordano pienamente allo spirito più autentico del Rinascimento.

### ***La Sapienza Divina Eterna e la sua riattualizzazione nel Rinascimento***

Fin dalla costituzione della teofania apollinea in Pitagora, incarnazione dell'Intelletto Divino e della Sapienza inerente, si definì la dottrina dell'originaria presenza integrale della Sapienza Divina nel principio dell'umanità, e della sua trasmissione in una catena aurea ininterrotta, nella quale dovevano essere inclusi i re divini e i fondatori delle religioni e delle civiltà. La sapienza originaria si è trasmessa nel ciclo temporale in modo sempre più difficile ed elitario, diverse sono state le limitazioni e le perdite dell'integralità, in diverse linee dell'umanità. Ogni qualvolta si è resa necessaria una restaurazione delle condizioni originarie, una riattualizzazione viva della Sapienza Divina Integrata, per il bene degli uomini, la Divinità, secondo un ordine preciso, ha costituito successive discese provvidenziali, in funzione della rettificazione della decadenza e della deviazione, per la ricostituzione delle condizioni originarie di perfezione, in accordo alle condizioni relative ad una fase temporale specifica dell'umanità.

<sup>6</sup> «*Magnus Cosmus senatus consulto patrie pater, quo tempore concilium inter Grecos atque Latinos sub Eugenio Pontifice Florentiae tractabatur philosophum grecum nomine Gemistum cognomine Pletonem quasi Platonem alterum de mysteriis Platonis disputantem frequenter audiuit; e cuius ore feruenti sic afflatus est protinus, sic animatus ut in Academiam quandam alta mente conceperit...*» Masai, op. cit., pag. 328.



Empedocle, discepolo divino di Pitagora, disse che la via aperta da Apollo-Pitagora era fondata sulla riattualizzazione della conoscenza metafisica totale, pienamente presente nel principio dell'età aurea dell'umanità, una conoscenza che il Maestro restaurò in accordo alle nuove condizioni dell'umanità.

Platone, come abbiamo visto, svolse una funzione analoga. Secondo i maestri della linea pitagorico-platonica, egli dedicò la sua opera alla rettificazione della decadenza dell'umanità, in particolare agì per la restaurazione della civiltà religiosa tradizionale ellenica, a partire dalla riforma della religione e della politica, e dalla formazione di una aristocrazia spirituale perfetta, la quale avrebbe dovuto reggere una nuova città apollinea, nella quale la presenza del Bene e della Giustizia avrebbero regnato in modo ideale.

In accordo alle specifiche condizioni che gli uomini presentavano al tempo del suo magistero, Platone elaborò il trattato delle *Leggi*, per dare luogo a una *polis* che fosse il più possibile in accordo con quella ideale, e dunque con il *nomos* di *Zeus*.

Nel periodo ellenistico si definì ulteriormente la dottrina unitaria della Sapienza Divina trascendente, e della sua attuazione formale distinta nelle religioni. Questo orientamento conflui nell'élite romana ed in quella egizia, per quest'ultima la "rivelazione" originaria era da attribuire al Dio *Toth*, equivalente al Dio *Hermes* o *Mercvrvivs*.

Nell'alveo dei sodalizi sapienziali, dopo l'istituzione dell'Impero Universale, augusto e romano, si precisò il senso dell'universalità della conoscenza trasmessa da Pitagora. Il neopitagorico Moderato di Gades disse che tutta la rivelazione della Sapienza Divina andava fatta risalire a Pitagora, mentre Platone e anche Aristotele ne avevano "solo" continuato l'opera. Moderato fu seguito da Nicomaco di Gerasa, per il quale Pitagora fu la fonte della *Sophia* eterna. Numenio di Apamea andò ancora oltre. Secondo le sue parole, tra Pitagora e Platone vi è perfetta unità, la loro conoscenza è totale e universale, e coincide con la Sapienza Eterna, che si è resa immanente al principio di tutte le religioni e di tutti i popoli. Inoltre, la sapienza di Pitagora va considerata equivalente alla sapienza dei Bramani, dei Magi, degli Egiziani, dei Giudei, infine, Pitagora è da considerare come Apollo vivente, comparso per riformulare la Sapienza Universale in un modo idoneo all'umanità finale. Giamblico, e poi specialmente Proclo, portarono a completa formulazione l'originaria dottrina pitagorica, dell'unità della Sapienza ed affermarono che vi è un unitario Intelletto-Spirito Eterno da cui provengono tutti i sapienti divini dell'umanità, che hanno dato origine alle diverse civiltà e ai loro cicli. Proclo tracciò una precisa catena divina della *Prisca Theologia*, della conoscenza originaria divina, da *Hermes Trismegistos* a

Orfeo, da Orfeo a Pitagora, da Pitagora a Platone. Proprio in quest'ultimo, egli disse, la formulazione della Sapienza Universale Integrale è stata compiuta e completata, dopo questo compimento si sono avuti solo sviluppi particolari e adattamenti parziali.

Nell'ambito della chiesa cristiana della fede, la concezione della *Prisca Theologia* subì una limitazione e una riduzione in senso particolaristico, secondo la dottrina della *Propaideia Christou*<sup>7</sup>.

Nelle linee cristiane pistiche, a causa della mancanza dell'esoterismo pneumatico, non è stato mai possibile raggiungere una conoscenza metafisica integrale e il relativo esoterismo assoluto, caratteristici della *Prisca Theologia*. Perciò, da Giustino fino ad Agostino, l'orizzonte della Sapienza Assoluta fu abbassato alla dimensione ontoteologica, cosicché la catena aurea della Sapienza Divina si occultò per tutto il Medioevo, per riemergere specialmente con Dante, il quale costituì una figura tramite, un ponte per il costituirsi del Rinascimento.

Dante non assunse una posizione completamente oggettiva ed equidistante dalle forme religiose tradizionali, egli fu coinvolto parzialmente nei pregiudizi della chiesa cristiana exoterica, per cui diede un particolare privilegio esclusivo alla tradizione cristiana rispetto alle altre, specie quelle "pagane", romana e greca, non solo un privilegio di funzione, ma anche di sostanza. Da queste limitazioni Dante non si liberò mai completamente, la sua azione di sostegno alla restaurazione del legittimo Impero in Occidente, con la relativa situazione civile-religiosa, rimase perciò sempre limitata da una certa parzialità. Fu piuttosto nel periodo rinascimentale che la *Sapientia Unversalis* si manifestò nuovamente in modo palese, grazie al pieno recupero della metafisica integrale tradizionale precristiana.

Petrarca, e i successivi umanisti, maturarono il loro progetto di rinascita sulla base della consapevolezza che un lungo periodo di degrado e di oscuramento aveva interessato la civiltà romano-italiana integrale, modello di civiltà e splendore dell'umanità. Con l'occultamento e il travisamento della tradizione sapienziale e civile romana, l'umanità aveva conosciuto l'abbruttimento, con il decadimento della lingua latina, con la impropria traduzione dell'opera degli *avctores*, e con essi delle *artes liberales* nella loro integrità, fu preclusa la strada a *omnem sapientiam*. A causa di questo impoverimento, l'accesso alla cultura integrale romana, alla giurisprudenza, all'arte civile, alla filosofia, alla mitologia, alle sue arti, era stato impedito e sviato, cosicché tutto il periodo medioevale presentava carenze, mancanze e brutture, più o meno diversificate.

Petrarca, e coloro i quali egli animò dello stesso amore, si trovavano con-

<sup>7</sup> L. M. A. Viola *Religio Aeterna*, vol.I. Forlì 2004, pag.30.

sapevolmente all'alba di una nuova era, erano di fronte alla rinascita, alla restaurazione del periodo aureo romano e, per traslato, delle origini auree dell'umanità. Con le lettere venivano a rinascere l'architettura, la scultura, la pittura, e tutte le arti connesse alle discipline liberali antiche, le quali dovevano essere restaurate, affinché la luce di Roma, e della misura divina dell'Uomo, dell'Umanità e della Civiltà, potessero risplendere nuovamente.

Nel mezzo del XIV secolo, Petrarca aveva ben chiaro che la civiltà aveva deviato dalla *radix artium* latina, e che molti secoli di oscuramento, e di ricezione irregolare della latinità e dei suoi *avctores*, avevano portato l'umanità sull'orlo del baratro. La necessità del recupero della romanità, attraverso il ristabilimento dei suoi *avctores*, divenne un imperativo. Occorreva risalire alle origini, rettificando la deviazione e la limitazione che si erano prodotte nei diversi secoli in cui non si erano comprese le scritture dei Padri latini, perché non vi era stata adeguata penetrazione della loro opera, mediante l'uso corretto della lingua e dell'esegesi tradizionale, con la disposizione spirituale adatta ad accedere alla *sapientia romana*.

Quando Petrarca parlava del *felix aevum* si riferiva al tempo in cui le buone lettere romane, latine, fiorivano splendidamente, mentre nel periodo *medivm* si era prodotta una corruzione delle lettere auree antiche, tanto da suscitare uno sdegno profondo negli amanti dello spirito classico romano. L'evo felice, l'evo fortunato, doveva essere restaurato, attraverso una palinogenesi letteraria, filologica e filosofica, capace di restituire lo *spiritus* della *romanitas*, la *sapientia maiorum*, e il *cvrsus* degli *studia humanitatis*, nella loro completezza, cosicché, "infranto l'incantesimo del buio", potesse ritornare lo splendore degli antichi secoli.

Petrarca fece una preghiera affinché la "*Africa mia*" ritornasse giovane, splendente del carne poetico e della luce apollinea. Le Muse dovevano essere nuovamente venerate e coltivate, gli alti ingegni poetici e civili dovevano ripresentarsi al mondo. Lo spirito della preghiera di Petrarca costituì l'anima essenziale del moto di restaurazione del secolo d'oro, dell'originaria aurea età, nell'evo contemporaneo al poeta. Il vate dedicò tutta la sua vita alla riattualizzazione dell'epifania del regno apollineo dell'Essere e della Sapienza inerente, ciò avrebbe prodotto come conseguenza che ogni dominio civile fosse "pieno dell'opere antiche".

La *renovatio* fu dunque una volontà di *restauratio* delle condizioni originarie dell'umanità aurea, e, per gli italiani, della sua ultima costituzione in evo, cioè della fondazione del *regnum apollinis* da parte del *Divus Avgvstvs*. La *rinascita* dell'antico ordine divino di cose fu lo scopo primario degli umanisti classici romani, una rinascenza che fu raggiunta in diversi gradi e modi, e certamente, in diversi casi, non fu adeguatamente compiuta.

Il Rinascimento doveva implicare il superamento del Medioevo, della scolastica, dell'aristotelismo, così come dell'orizzonte dell'uomo medioevale, dell'uomo pistico cristiano, per realizzare l'orizzonte dell'uomo romano classico, perciò anche la sua religione, la sua spiritualità, la sua cultura e la filosofia che ne costituivano la vita. Ciò doveva comportare anche il recupero della teologia politica romana, per superare il dualismo fra la città celeste e la città terrena, ed attualizzare la città celeste nella terrena e, per l'uomo, realizzare la perfetta beatitudine nella vita presente, e la compiuta felicità nell'azione.

I diversi umanisti ricercarono la verità integrale, perciò la vera *romanitas*, il vero Platone, il vero Aristotele, la vera politica. La verità ripristinata doveva andare oltre le "deformazioni" medioevali, perciò occorreva ricostituire dapprima i testi antichi nella loro completezza e correttezza, poi ridefinire una filologia conforme a quella tradizionale antica, infine recuperare l'ermeneutica adeguata delle scritture, fondata sulla filosofia platonica, che consentisse un adeguato accesso allo spirito autentico della civiltà classica.

Secondo gli umanisti, il fine che si proponevano poteva essere ottenuto in una comunità di carattere unitario e trascendente, retta dalla concordia e dalla pace religiosa, elementi che costituivano l'ideale della dottrina politica classica più essenziale. La visione politica tradizionale prevede la comprensione unitaria delle religioni, non la loro "tolleranza", come modernamente si suole dire, ma una comprensione unitaria, fondata su una sapienza di ordine metafisico. La conoscenza dell'Unità Trascendente di tutte le religioni consente di superare la loro diversità formale e, allo stesso tempo, rende possibile unificare religione e filosofia, sapienza e scienza. Questa conoscenza rendeva possibile eliminare qualsiasi intolleranza, esclusivismo, particolarismo e integralismo. Questo indirizzo fu fatto proprio dal nucleo di iniziati appartenenti all'Accademia platonica fiorentina, e da diversi umanisti. Queste personalità costituirono il vertice dell'azione di rinascita, nelle quali venne definita la metafisica del Rinascimento stesso, un Rinascimento che non è possibile ridurre al semplice ritorno formale all'antichità romana o greca. La rinascita doveva essere un ritorno completo al Principio, secondo una concezione di origine platonica, che fu propria dei platonici del Rinascimento, e poi esplicitamente difesa anche dai filosofi del periodo di transizione come Bruno e Campanella. Il ritorno al Principio, la rigenerazione nelle origini, è una palingenesi che può essere compiuta solo con un'azione eroica.

Il ritorno al Principio non può che essere metafisico, in quanto è un rientro in Dio di ciò che è proceduto da Dio, perciò consiste nel reintegrare il processo emanativo nel Principio dell'emanazione, fino a riattualizzare la perfezione originaria. I platonici rinascimentali fanno proprio questo fine e, oltre alla rigenerazione spirituale in Dio, che comporta la divinizzazione, ac-

colsero anche la dottrina della rigenerazione della civiltà e dell'umanità nella loro origine aurea. Perciò la rinascita è ritorno, riacquisizione dello stato originario, non la riattualizzazione di un'antichità passata, ma di uno stato dell'essere immutabile e immodificabile, dello stato originario, nel quale l'uomo presentava la sua perfezione. Ma gli umanisti rinascimentali ritenevano, giustamente, che l'ultima manifestazione compiuta dell'età perfetta delle origini, dell'età aurea, si fosse avuta nella civiltà classica, in particolare nella civiltà romana, in cui fece la sua ultima comparizione la Regalità Divina nell'Impero augusteo. Nell'età di Augusto si era riattualizzato il perfetto stato divino dell'umanità originaria, perciò "ritornare" all'antichità romana classica voleva dire fare ritorno al più prossimo modello esemplare da imitare, in funzione della ricostituzione della perfezione aurea, nell'era contemporanea. Perciò gli umanisti rigettarono la civiltà medioevale, e la sua eredità, e si rivolsero al mondo romano classico, perché in esso vedevano riposti i principi e i valori eterni, attualizzati in principio nell'età aurea originaria e rimanifestati per l'ultima volta nel tempo di Augusto, un tempo che fu idealizzato e considerato esemplare, perciò norma e criterio di misura, e dunque degno di imitazione perenne.

Alle diverse interpretazioni riduttive e improprie del Rinascimento, attribuibili in genere agli studiosi moderni, si è aggiunta anche l'interpretazione che si è costituita nell'ambito del pensiero religioso tradizionale, che ha prodotto negli ultimi decenni un influsso fuorviante fra gli esoteristi e i tradizionalisti, a causa delle gravi distorsioni che presenta circa lo spirito autentico del Rinascimento e della sua funzione.

René Guénon, nella sua opera *La crisi del mondo moderno*<sup>8</sup>, specialmente nel capitolo *L'età oscura*, compie una serie di affermazioni pregiudiziali in gran parte fondate sull'ignoranza degli elementi che egli pretende invece criticare unilateralmente. Egli, non avendo un'adeguata conoscenza della civiltà greca, e della filosofia italico-greca, si espone in critiche del tutto infondate e fa suoi persino i luoghi comuni circa "il paganesimo", identificandolo con la superstizione, secondo una vieta concezione cristiana. Ma, d'altronde, Guénon si fece difensore della civiltà cristiana medioevale, in tutte le sue forme, e persino della concezione politica medioevale, nella quale si ha la subordinazione, in maniera duale e impropria, del potere temporale all'autorità spirituale, secondo una concezione limitata della regalità e del regno, che non può essere accolta nell'ambito di un pensiero religioso tradizionale rigoroso. Ma le affermazioni più gravi di Guénon riguardano il Rinascimento, le quali fondano su un'ignoranza piuttosto profonda di tutto ciò che riguarda l'insieme di questa importantissima fase del ciclo dell'umanità:

<sup>8</sup> René Guénon, *La crisi del mondo moderno*, Roma 1972.

Il vero Medioevo per noi si svolge fra il regno di Carlo Magno e il principio del XIV secolo. Con quest'ultima data s'inizia una nuova decadenza che, attraverso diverse tappe, andrà sempre più accentuandosi fino ad oggi. Il vero punto di partenza della crisi moderna è questo; è l'inizio della disgregazione della "Cristianità", essenzialmente identica alla civiltà del Medioevo; ...Bisogna riportare dunque l'età moderna almeno a circa due secoli prima al termine solito; la Rinascenza e la Riforma sono soprattutto delle risultanti, resesi possibili solo in virtù di una preliminare decadenza. Ben lungi dall'essere una rettificazione, esse segnarono peraltro una caduta assai più profonda, poiché esse realizzarono un distacco definitivo dallo spirito tradizionale, l'una nel dominio delle scienze e dell'arti, l'altra nello stesso dominio religioso, che era quello in cui un tale distacco poteva sembrare più inconcepibile.

Come lo abbiamo già detto in altre occasioni, ciò che si chiama la Rinascenza fu in realtà la morte di molte cose. Col pretesto di tornare alla civiltà greco-romana, non si prese di essa che quel che vi era di più esteriore, poiché questo soltanto aveva potuto venir chiaramente espresso nei testi scritti; e siffatta restituzione incompleta presentò d'altronde, necessariamente, un carattere quanto mai artificiale, poiché si trattava di forme che da secoli avevano cessato di vivere la loro vita. Quanto alle scienze tradizionali del Medio Evo, esse, dopo aver avuto in quest'epoca qualche ultima manifestazione, disparvero in blocco, quasi come quelle di civiltà lontano distrutte da qualche cataclisma; e, questa volta, nulla doveva sostituirle. Non restò più che la filosofia e la scienza «profana», cioè la negazione della intellettualità vera, la limitazione della conoscenza al piano più inferiore, lo studio empirico e analitico di fatti non più ricondotti ad alcun principio, la dispersione in una moltitudine indefinita di dettagli insignificanti, l'accumulamento di ipotesi infondate distruggentesi incessantemente a vicenda, e vedute frammentarie che a nulla possono condurre, salvo che a quelle applicazioni pratiche, che costituiscono la sola effettiva superiorità della civiltà moderna; superiorità, invero, poco invidiabile e che nello svilupparsi fino a soffocare ogni altra preoccupazione ha conferito a tale civiltà quel carattere puramente materiale, che fa di essa una vera mostruosità<sup>9</sup>.

Questa ampia citazione mostra come nell'arco di uno spazio così breve viene sintetizzata una serie di errori su basi pregiudiziali, errori che, trasferiti nella coscienza di molte persone incapaci di acribia, e che attribuiscono a René Guénon "un'autorità infallibile", hanno portato uno sviamento dall'autentico ricollegamento ad una delle fasi più importanti della rinascenza, per quanto limitata, della tradizione religiosa romano-italiana e della metafisica classica.

Le tesi guenoniane sono le medesime del tradizionalismo cattolico, il quale si abbatte ancora più pesantemente sul Risorgimento. Se lo "spirito tradizionale" è quello che si attuò nel Medioevo, allora col Rinascimento si ebbe certamente una buona parte della sua perdita, ma se si abbandonò lo spirito medioevale fu per fare emergere uno spirito superiore, integralmente tradizionale, lo spirito della religione, della cultura e della civiltà romana

<sup>9</sup> *Ibidem*, pagg. 35-36.



classica, attraverso un ricollegamento diretto alle fonti che fu tutt'altro che incompleto e superficiale.

Una personalità che ha seguito piuttosto fedelmente Guénon sul Rinascimento è Julius Evola, il quale finì per porre in risalto lo stesso Medioevo cattolico e “ghibellino”, indebolendo prima, e rinunciando poi, ad ogni autentico riferimento alla dimensione religiosa integrale propria della tradizione romano-italiana. Questa è la sua posizione:

È una parola d'ordine convenuta nella storiografia moderna l'esaltazione polemica della civiltà della Rinascenza contro quella medievale. Qualora in ciò non si avesse che l'effetto di una delle dirigenti della sovversione mondiale, vi si dovrebbe vedere l'espressione di una tipica incomprensione. Se, dopo la fine del mondo antico, vi è una civiltà che merita il nome di Rinascenza, questa fu proprio il Medioevo. Nella sua oggettività, nel suo virilismo, nella sua struttura gerarchica, nella sua superba antiumanistica elementarità, così spesso compenetrata dal sacrale, il Medioevo fu come un ritorno alle origini. Con tratti classici, per nulla romantici, appare a noi il vero Medioevo. In tutt'altro senso deve essere inteso il carattere della successiva civiltà. La tensione che durante il Medioevo aveva avuto un orientamento essenzialmente metafisico si degrada e muta di polarità. Il potenziale raccolto in precedenza sulla direzione verticale – verso l'alto, come nel simbolo dei duomi gotici – si scarica ora sulla direzione orizzontale, verso l'esterno, producendo, per supersaturazione di dominî subordinati, fenomeni atti a far colpo sull'osservatore superficiale: nella cultura il prorompere tumultuoso di forme molteplici di una creatività quasi del tutto priva di ogni elemento tradizionale o comunque simbolico, quindi profana e sconsecrata; sul piano esterno, l'espandersi quasi esplosivo delle genti europee in tutto il mondo nel periodo delle scoperte, delle esplorazioni e delle conquiste coloniali, che è appunto, più o meno, quello stesso della Rinascenza e dell'Umanesimo. Sono gli effetti di una liberazione di forze come quella che segue al disfarsi di un organismo.

Si vuole che la Rinascenza, in molti aspetti, sia stata una ripresa della civiltà antica, scoperta di nuovo e riafferma contro il tetro mondo del cristianesimo medievale. Questo è un grave equivoco. La Rinascenza dal mondo antico non riprese che forme decadenti: non quelle delle origini, che erano compenstrate da elementi sacrali e superpersonali, oppure trascurando del tutto tali elementi e facendo agire il retaggio antico in una direzione affatto diversa. Nella Rinascenza la «paganità», in realtà, valse essenzialmente a sviluppare la semplice affermazione dell'Uomo, a fomentare una esaltazione dell'individuo, il quale passa ad inebriarsi delle produzioni di un'arte, di una erudizione e di una speculazione prive di ogni elemento trascendente e metafisico.<sup>10</sup>

Le affermazioni di Evola evidenziano l'ignoranza delle questioni e della materia trattata. Egli non approfondì mai adeguatamente la natura del Rinascimento, ma si adeguò a posizioni ricevute da altri, senza una sufficiente indagine critica delle notizie apprese. Evola, attraverso opere come *La*

<sup>10</sup> Julius Evola, *Rivolta contro il mondo moderno*, Roma 1969. Pag. 376-377.

*tradizione ermetica* o *Il mistero del Graal* fece presente che, durante tutto il periodo del Rinascimento, vi fu una specifica restituzione degli elementi più importanti della tradizione misteriosofica che, durante il Medioevo, furono ben più soffocate. Non solo, la tradizione ermetica venne compiutamente restaurata nel Rinascimento, insieme alla tradizione platonica, mediante un influsso diretto di linee continuatrici della tradizione platonica in Grecia. Inoltre, nel Rinascimento, poco prima del vero passaggio all'età moderna, vi fu la costituzione di quell'importantissima organizzazione che furono i Rosacroce, dei quali Guénon ebbe una stima incomparabile. Evola, come Guénon, ha mostrato di non aver compreso nulla del continuo riferimento della rinascenza alla "paganità", così come non ha mai espresso retto intendimento della *hvmnitas* romana classica, degli *studia hvmnitatis* e del fine a cui essi conducono, un fine che, magistralmente, Cicerone nel *De re pubblica*, e Macrobio nel suo *Commentario*, hanno illustrato in maniera esemplare. Evola ha confuso le concezioni profane e modernistiche del Rinascimento con la concezione tradizionale dello stesso, a causa di ciò assunse come propri gli sviamenti di carattere cristiano dalle diverse manifestazioni dello "spirito tradizionale" presenti in questo periodo eroico unico. Perciò a causa dei suoi errori Evola poté dire:

Nel suo senso più generale, l'umanismo può dirsi lo stigma e la parola d'ordine di tutta la nuova civiltà liberatosi dalle "tenebre del Medioevo". Questa civiltà, in effetti, non saprà più che dell'uomo: nell'uomo comincerà e finirà ogni cosa, poggeranno i soli cieli e i soli inferni, le sole glorificazioni e le sole maledizioni che ormai saranno conosciute.

Questo mondo - l'altro dal vero mondo - con le sue creature di febbre e di sete, con le sue vanità artistiche e i suoi "geni", con la selva delle sue macchine e delle sue fabbriche, infine, con i suoi capipopolo, diverrà il limite".<sup>11</sup>

Come si vede, in questo passaggio Evola converge con le interpretazioni tradizionalistiche cristiane, furiosamente impegnate contro quella che fu, infatti, una restaurazione della spiritualità non cristiana e meta cattolica, quella stessa per cui Evola ha tanto dato, per la quale si è tanto impegnato, presentandone la natura in opere di pregio. Evola non seppe vedere la natura eroica del Rinascimento più autentico, un periodo nel quale si ebbe una biforcazione dell'umanità. Una linea elitaria, eroica, promosse e percorse la restaurazione dell'«età aurea», dopo la "decadenza" medioevale in senso sacerdotale e persino "amazonico", come direbbe il nostro; un'altra linea, più vasta, percorse una via "titanica", dove l'elemento eroico degenerò nella volontà di potenza staccata da Dio, dal sacro e dalla autorità religiosa, e diede luogo all'umanismo razionalistico e naturalistico profano, parodia dell'umanesimo

<sup>11</sup> *Ibidem*, pag.379.

religioso e metafisico della civiltà romana classica.

Dell'anima autentica del Rinascimento né Evola, né Guénon hanno trattato, mentre hanno dato risalto, in modo eccessivo, al solo aspetto deteriore, un aspetto che rimase controllato per un secolo e mezzo, ed emerse in modo tale da opporsi all'umanesimo classico nei primi decenni del XVI secolo, con la riforma protestante e l'enucleazione di una "filosofia naturale" profana. Il titanismo umanistico, razionalistico e profano, si impose definitivamente dopo un altro secolo e mezzo, e cioè dalla metà del XVII secolo, non senza un lungo travaglio distruttivo, un processo che lo stesso Guénon ha ben descritto. Fu da quel periodo che l'umanità europea entrò nell'età moderna.

Evola dunque confuse tutto il Rinascimento con i suoi aspetti profani e involuti, ed errò quando disse che "la prima forma dell'apparire dell'umanesimo è l'individualismo"<sup>12</sup>. Il senso dell'umanesimo fatto proprio da Evola è analogo a quello di molti studiosi profani o dei cristiani antirinascimentali, un senso che non ha nulla a che vedere con l'umanesimo romano classico, il quale costituisce la negazione totale dell'individualismo, in quanto espressione della *romanitas*, e della *pietas patria* sottesa, la quale comporta una condotta che trascende ogni affermazione individuale per costituire il Bene comune super partes, ufficio specifico di Roma e del romano. Nelle opere di Cicerone, maestro di *humanitas* e di umanesimo romano classico, è ben descritta la disciplina di civiltà e di dedizione al Bene Pubblico del *civis romanvs*, in esso l'individualismo è rigorosamente trasceso nel compimento di un'azione sacrificale, virile, divinizzante, volta alla *Salvs Pvblica*, al fine stesso della tradizione religiosa romano-italiana. È perciò radicalmente erroneo identificare l'individualismo con l'umanesimo tout court, questo umanesimo è la contraffazione parodistica del vero umanesimo, in quanto caratterizzato anche da razionalismo, dalla ribellione al principio di autorità e dalla deviazione dalla tradizione religiosa. Il vero umanesimo, l'umanesimo romano classico, fu l'anima del Rinascimento<sup>13</sup>, l'elemento portante dello spirito più autentico della rinascita, ciò che costituì la sua degenerazione va certamente deprecato, ma a partire dalla visione completa del Rinascimento che abbiamo fornito.

I gravissimi errori commessi da Evola e da Guénon sul Rinascimento hanno prodotto, in chi li ha ricevuti, gravissimi sviamenti, che hanno impedito di intendere rettamente i diversi cicli di rinascita e di rimanifestazione, più o meno completi, della tradizione religiosa romano-italiana fino al tempo attuale.

Dalle affermazioni pregiudiziali sulle civiltà romana e greca, e sui loro cicli di restaurazione, si sono discostati decisamente Frithjof Schuon e Ananda

<sup>12</sup> *Ibidem*, pag.379.

<sup>13</sup> *Ibidem*, pag.381.

Kentish Coomaraswamy, e se ne è liberato definitivamente Seyyed Hossein Nasr:

Durante la Rinascenza si manifesta senza alcun dubbio il ritorno della saggezza primordiale, della conoscenza perduta, di un nuovo fondamento di certezza. Gemisto Pletone, il cui influsso fu considerevole nell'Italia della Rinascenza, ha potuto parlare di Platone e di Zoroastro come i padri di una *Sophia* sacra, tanto che Ficino si applicò alla rivivificazione del corpo intero della sapienza platonica e alla traduzione di quest'ultimo in latino. Si assisterà ugualmente a un recupero di interesse per l'ermetismo e anche degli antichi misteri orientali. Ma, a dispetto della personalità del Ficino, e del Cusano (che erano 'cristiani'), la più gran parte del recupero della conoscenza sacra fu in realtà prodotta fuori dalla corrente centrale della tradizione cristiana, all'interno di formazioni che furono 'pagane', nel senso teologico del termine.<sup>14</sup>

Le affermazioni di Nasr, che trovano riscontro anche nelle personalità indicate, sono esattamente contrarie a quelle di Guénon e Evola, in quanto sostanziate da una profonda conoscenza del periodo, che l'autore ha mostrato nel corso della sua opera.

Come ha giustamente rilevato anche Nasr, Gemisto Pletone era indubbiamente in possesso di una "autorità platonica" indiscussa, viva e operativa, per nulla esteriore, attraverso la quale contribuì in maniera decisiva a recuperare la metafisica integrale in Occidente, ricostituendo interamente i misteri platonici, e superando gli inviluppi aristotelici della scolastica. Egli fu fondamentale per ripristinare attivamente lo spirito originale della sapienza classica, quello spirito che fu proprio della tradizione religiosa romano-italiana e della civiltà greca. Gemisto Pletone fu l'esponente più autorevole della filosofia pitagorico-platonica, sopravvissuta in ambiente bizantino nei secoli VIII-X fino a Psello, e giunta alla sua persona nei secoli successivi. Se, di contro alla restaurazione della metafisica classica, nel Rinascimento si è venuto a creare un vero e proprio moto antitradizionale, e se l'accoglimento di tale metafisica fu a tratti "superficiale ed esteriore", occorre fare attenzione a non fare di tutto un fascio, omettendo la trattazione della vera essenza del periodo.

### ***Gemisto Pletone e il Rinascimento ellenico***

Pletone svolse il ruolo di promotore primario del Rinascimento ellenico e centrò la sua opera nel Peloponneso. La sua persona presenta forti analogie con Petrarca, anche se la dimensione del suo magistero è per diversi tratti superiore.

<sup>14</sup> Nasr, S.H., "La Connaissance et le Sacré", Losanna, 1999, pagg. 50-51.

Il maestro di Mistrà si formò attraverso una educazione “umanistica” classica di tipo greco<sup>15</sup>, durante la quale ricevette i primi orientamenti verso il platonismo originale. Solo dopo il periodo paideutico il giovane Gemisto entrò in contatto con esponenti delle linee continuatrici della sapienza divina originale e, nell’ambito dell’istruzione esoterica ricevuta da maestri orientali, egli riconobbe in Zoroastro “il più antico dei legislatori e dei saggi di cui abbiamo memoria”<sup>16</sup>.

Gemisto ritenne, in accordo alle precedenti definizioni della *Prisca Theologia*, che Zoroastro fosse l’iniziatore del platonismo e l’ispiratore degli Oracoli Caldaici, opera a cui egli dedicò un fondamentale commento. A questi ultimi egli riconobbe l’autorità solo in quanto non si discostavano dall’integrale sapienza zoroastriana. In accordo a questi presupposti, secondo Pletone, ciascuna tradizione religiosa definisce, secondo le sue forme proprie, il rivelatore originario della Sapienza Divina. All’interno dell’Accademia platonica fiorentina ricomparvero le dottrine della Sapienza Eterna Universale, l’origine di questa Sapienza fu posta in *Hermes Trismegistos*, e la sua completa esposizione fu attribuita a Platone. Ficino sosteneva che l’origine comune di Platone e di Mosè fosse in *Hermes Trismegistos*, un Principio che consentiva di conciliare gli apparenti contrasti esistenti fra le religioni, contrasti accentuati, fra l’altro, da Filone e Clemente, entrambi di Alessandria, i quali sostennero, erroneamente, che Platone plagìò Mosé. Secondo Ficino, per restaurare il cristianesimo, bisognava ripristinare la sua dimensione trascendente pura e, per far questo occorreva tornare integralmente a Platone. Ficino, come abbiamo visto, riconobbe in *Hermes Trismegistos* il Principio Divino comune sia a Mosé che a Platone.

Le conoscenze esoteriche ricevute permisero a Gemisto di superare l’orizzonte limitato della cristianità ortodossa e della filosofia aristotelica, e di dare avvio ad un’opera di restaurazione della civiltà tradizionale greca, su basi platoniche, in accordo con la religione ellenica originale. Questa azione si manifestò in perfetto accordo con la “regolarità” della trasmissione della sapienza divina integrale originale.

Ritirato nelle montagne di Mistrà, contemplando la pianura di Sparta, Pletone rivivificò lo spirito ellenico arcaico e diede avvio all’azione di restaurazione della Grecia classica. Secondo Pletone la felicità e la stabilità delle città dipende dalla religione che in esse vi è costituita, dal livello di verità che incarnano le loro istituzioni. Se la civiltà bizantina è decaduta è perché non fondava su una religione adeguata e su verità opportune, la chie-

<sup>15</sup> Woodhouse M., *George Gemistos Plethon. The last of the Hellenes*. Oxford 1986, cap. II. *Education of a Hellene*, pag. 17.

<sup>16</sup> Alexandre, *Traité des lois*, Parigi, 1858, pag. 30.

sa ortodossa fu individuata come la principale responsabile del degrado dell'amata patria greca. Le costituzioni antiche avevano dato gloria ai Padri, restaurarle avrebbe portato ad effetti analoghi.

Nella *Memoria per Teodoro*, Gemisto denunciò l'infecondità del cristianesimo, specie rispetto all'Islam e all'Ellade antica, la chiesa negava la metafisica integrale e il principio deterministico assoluto che ne deriva. Le dottrine cristiane sulla libertà e sulla misericordia divina favorivano l'immoralità e la negligenza dei governanti, i quali potevano recuperare alle loro azioni deviate con regali alle chiese, per stornare effetti nefasti. Così la teologia e la metafisica cristiana conducevano alla rovina le città e gli uomini. Solo fondando su una prospettiva superiore, quali erano quella platonica o quella ellenica originale, poteva essere ricreata la migliore situazione per la città e per l'uomo. Ripristinando la giusta visione del divino e dei rapporti che esso costituisce con il mondo e con l'uomo, poteva essere ricreato quel genere di vita che sviluppa l'onestà e realizza il bene nella sua pienezza. Ogni concezione impropria del genere di vita, ogni connessione all'elemento mortale e bestiale dell'uomo dovevano essere eliminate, e con esse la promozione del male e della disonestà.

Gemisto sviluppò un piano politico su rigorose basi metafisiche e religiose platoniche, nel quadro della Sapienza Eterna, egli risolse il suo magistero in questi tre elementi, in accordo con la sua funzione provvidenziale apollinea, del tutto analoga a quella di Platone. Il maestro vide che un recupero dell'Impero non era possibile al suo tempo, si concentrò allora sulla riunificazione e sulla difesa della patria greca, e sulla sua rifondazione secondo lo spirito originale.

Il grande piano di Pletone, come quello di Pitagora e di Platone, fondava sulla costituzione di un'élite religiosa e politica di tipo elleno, la quale egli riunì a Mistrà e la formò sul suo insegnamento. Il gruppo dei discepoli costituì una "fratria", come la nominava Scolario, acerrimo avversario di Giorgio Gemisto Pletone, che includeva nobili reggenti, religiosi, filosofi ed esponenti della cultura non allineati alla chiesa. L'elaborazione del trattato delle *Leggi*, l'opera più importante scritta dal maestro, che racchiude l'essenza del suo pensiero, doveva costituire il testo fondamentale della scuola sia per quanto riguarda la dottrina, sia per la disciplina pratica, sia infine per definire i fondamenti della ricostituzione della civiltà ellenica secondo lo spirito platonico. Fu dal modello del Maestro Divino ateniese che Gemisto trasse la misura per dare di volta in volta indicazioni pratiche ai governanti, chiamati a restaurare le condizioni della patria originale.

È assai significativo il fatto che, nel suo piano, il grande elleno abbia fatto riferimento importante alla nozione romana di *res publica*, e del diritto che



vigea nella *civitas*, per ritrovare lo spirito e la forma delle tradizioni greche autentiche. Allo stesso modo egli fece riferimento alla religione, alla filosofia platonica, alla costituzione di Sparta, in aderenza coerente e organizzata coi principi metafisici adeguati.

Dato che vi sono leggi che regolano in modo assoluto sia l'Essere che il divenire, sia il Divino che l'umano, occorre che ogni aspetto dell'umana civiltà rispetti con rigore queste leggi. Gemisto considerò la religione e la metafisica in funzione della vita politica sociale, il suo operato ricalcò quello di Platone, però i tempi e le circostanze, dopo diciassette secoli, erano mutati, le ostilità erano divenute maggiori, i discepoli più deboli, la difficoltà dell'opera era perciò elevatissima.

Tutto ciò richiedeva condizioni provvidenziali uniche, che si realizzarono solo parzialmente, i piani politici non si attuarono che in condizioni molto particolari e fuggacemente, mentre il magistero religioso e filosofico fu di incomparabile preziosità per chi lo ricevette e lo trasmise, tanto che ancora ai nostri giorni è fondamentale per coloro i quali sono impegnati nella difesa della sapienza divina originaria, e della tradizione metafisica integrale ivi contenuta, la partecipazione e l'assunzione delle quali consente all'animo di avere una posizione "normale", e di partecipare all'immanenza perenne della teofania dell'Intelletto Divino, nello sviluppo del ciclo dell'umanità.

### ***La catena aurea della Sapienza Eterna. L'esoterismo assoluto e l'Unità Trascendente delle religioni***

Il maestro ellenico di Mistrà fondò il suo insegnamento su una epistemologia universale che egli ricavò dall'unificazione essenziale delle *koinai ennoiai*, ossia delle ragioni intelligibili comuni ed essenziali, immanenti nell'animo di ogni uomo, ed espresse nelle dottrine fondamentali a capo delle religioni e delle filosofie. È rifacendosi all'Unità Trascendente delle ragioni divine, presenti nell'animo dell'uomo, che possiamo individuare la misura unitaria di fondo della sapienza e stabilire, in accordo con essa, l'unità fondamentale di tutte le tradizioni religiose, le quali, ciascuna a suo modo, esprimono queste ragioni oggettive e immutabili.<sup>17</sup>

Se esistono nozioni comuni identiche, nell'essenza dell'intelletto dell'uomo, che si esprimono formalmente in modo diverso, rifarsi al fondo comune, astraendolo, è operazione di unificazione, coerenza, accordo con la verità oggettiva. Solo una compiuta aderenza a tali nozioni di sapienza comune,

<sup>17</sup> Masai F. *op. cit.* pag. 115.

in modo integrale, denota l'attualità compiuta della verità eterna in una data religione o filosofia, se qualcuna di esse se ne discosta, non presenta la completezza dovuta, e perciò esprime deficienza, irregolarità e causa mali.

Gemisto portò la dottrina dell'Unità Trascendente delle religioni, già sviluppata nel periodo precedente, ad un livello più profondo, aggiungendovi altri dati positivi, e dimostrò che le sapienze fondamentali dell'umanità sono unanimi e in accordo sui principi metafisici essenziali circa il Divino, il mondo e l'uomo. L'astrazione delle idee generali, delle categorie, dei principi di una metafisica integrale eterna e immutabile, fu così prodotta da Pletone, questa metafisica divenne il criterio di misura e di giudizio per valutare ogni metafisica, religione o filosofia. A partire dai principi comuni, Pletone ricavò rigorosamente le conseguenze, come in una dimostrazione geometrica, così ne derivò una infallibilità completa. Le dimostrazioni metafisiche e teologiche, basate sulle nozioni comuni caratterizzano la filosofia di Gemisto Pletone, sulle nozioni unanimi dovevano essere fondati anche la dialettica e il dialogo, in questo modo, accordati ad una verità oggettiva certa, potevano oltrepassare i conflitti ermeneutici, che nel tempo si erano sviluppati all'interno di una singola religione o fra religioni e filosofie diverse.

I principi universali astratti non possono però essere attinti se il soggetto non si eleva all'intuizione noetica pura, in quanto essi costituiscono "nozioni" essenziali assolutamente indimostrabili, da cui devono procedere tutti i giudizi e le dimostrazioni, e sui quali deve fondare ogni scienza. Il consenso universale va dunque ricercato nei principi eterni e nella loro Unità, non nelle loro applicazioni formali, che sono necessariamente diverse nelle singole umanità. Se ci si attiene all'esteriore potrebbero essere compiuti errori. I principi eterni vanno intesi come "intuizioni divine"<sup>18</sup>, perciò chi non capisce l'Unità Trascendente è solo perché non ha raggiunto uno stato di intuizione sovra razionale adeguato a comprenderla, perciò può porsi in conflitto con essa.

Per giungere alla visione delle essenze comuni poste dagli Dei a principio dell'intelletto occorre dunque "l'intuizione intellettuale superiore", perché è "una visione diretta del mondo delle idee"<sup>19</sup>. È la comunione nell'intuizione intellettuale trascendente che determina il consenso universale nelle nozioni comuni, le quali non sono che le idee comuni intuite da tutti gli intelletti a loro principio, nell'Essere intelligibile, idee che costituiscono l'insieme della Sapienza Divina Eterna, che ha il suo principio nell'Idea del Bene, sulla quale fonda l'essenza delle religioni e delle filosofie integrali, regolari e complete. La sola ricerca razionale non può dare spiegazione di ciò che trascende la

<sup>18</sup> *Ibidem*, pag. 126.

<sup>19</sup> *Ibidem*, pag. 127.

ragione, perciò è inutile approcciare ciò che è proprio dell'intelletto con la ragione, per dichiarare poi che non esiste il dominio intellettuale, solo perché non lo si può cogliere.

Sull'intuizione intellettuale fonda il metodo deduttivo tradizionale di tutte le scienze, un metodo che Giorgio Gemisto Pletone applicò rigorosamente in modo geometrico, secondo la misura dello spirito apollineo, esplicitazione della misura matematico-geometrica del Divino, del mondo, dell'uomo. Su queste basi il maestro di Mistrà diede rigore epistemologico alla dottrina della *Prisca Theologia*, e allo sviluppo della religione e della morale universali assolute che ne derivano.

Così Pletone poté procedere utilizzando il metodo per la scienza universale da lui ridefinita sulle basi della metafisica platonica, comparando le nozioni comuni a principio delle sapienze, delle religioni, per giungere a conclusioni più ampie rispetto ai suoi predecessori. In ogni caso, il metodo comparativo-intuitivo, che indaga le tradizioni spirituali, è applicato difettosamente se chi lo applica non ha lo statuto adeguato per superare i limiti interpretativi razionali, in tale caso si compiono errori, specie se l'inquirente non si rende conto dei condizionamenti e dei pregiudizi deformanti la sua interpretazione<sup>20</sup>.

Il metodo di indagine deve portare, attraverso l'uso di una dialettica analogica che giunga fino alla Realtà Suprema, ad un'astrazione assoluta delle idee comuni universali immutabili della Sapienza Divina, costituite nell'immanenza dell'intelletto al principio delle diverse tradizioni religiose da per-

<sup>20</sup> Sui problemi di costituzione e di applicazione del metodo scientifico che consente di accedere alla comprensione unitaria e trascendente dell'esoterismo assoluto, dell'universale consenso nella Sapienza Divina Eterna di tutte le religioni, abbiamo trattato in Viola, L.M.A., *Religio Aeterna* vol. I. parte I. cap. VI. *Tradizione tradizionalismo. Studi e metodo tradizionale*, pag. 45. Un esempio delle diverse conclusioni a cui si può giungere, seguendo un metodo analogo, ma adottando criteri ermeneutici diversi, e partendo da basi pregiudiziali altrettanto diverse, è quanto accaduto a René Guénon e a Julius Evola. Quest'ultimo svolse un'azione di penetrazione dell'Unità Trascendente delle religioni assai inferiore a quella svolta da Guénon, e giunse in diversi punti a conclusioni differenti, rispetto alle posizioni affermate dal suo "maestro", specialmente circa la dottrina della "tradizione". Nonostante più persone abbiano trattato lo stesso tema, giungendo a conclusioni diverse, questo non impedisce a gruppi e personalità di rifarsi alla "tradizione" come se fosse una nozione o una dottrina univoca alla quale tutti si accordano. La natura della "tradizione" è stata, ed è, oggetto di molteplici precisazioni e distinzioni, e certamente non esiste un accordo sulla medesima, sull'essenziale della questione e su molti altri punti secondari.

<sup>21</sup> Molti approcci sono inficiati da profonde limitazioni nell'applicazione del metodo, o dalla debolezza dello statuto dell'inquirente che lo applica, in molti casi i soggetti non sono in grado di raggiungere nemmeno un'adeguata scienza razionale dei principi, e, a fortiori dunque, un'intuizione intellettuale trascendente dei medesimi. In molti casi ci si sofferma, per inerzia, a ricevere, per lo più acriticamente e senza acribia, l'opera svolta da personalità precedenti, mutuando da essa errori, limiti e anche sviamenti, tutto ciò in modo incosciente e "fideistico". Come direbbe Pletone: "...prendono a prestito ciecamente la loro persuasione da coloro che si sono lasciati persuadere [erroneamente] prima di loro" (Alexandre, *op. cit.* pagg. 35-36.)

sonalità provvidenziali precise. Il quadro complessivo dei principi metafisici integrali unitari deve poi diventare normativo, da esso va tratto il criterio di misura per valutare l'adeguatezza o l'inadeguatezza delle diverse religioni e filosofie, rispetto alla Verità Integrale, eterna e immutabile. Il valore delle diverse forme dipende dal grado maggiore o minore di assunzione dell'integralità dei principi universali e supremi della Sapienza Assoluta.

Una delle verità essenziali, a cui Pletone fu sempre fedele, dice che l'umanità, fin dal suo costituirsi originario, possedeva la sapienza integrale e perciò, nel suo sviluppo, non necessita di nuove rivelazioni della stessa, ma solo di continui adattamenti, per cui la sapienza originaria va regolarmente e ciclicamente riproposta, in accordo con la successione temporale e le modificazioni dell'umanità. Le esposizioni della sapienza, che si succedono nel tempo, sono sempre identiche nella sostanza, le religioni e le filosofie che esprimono l'esoterismo integrale sono completamente regolari, mentre le religioni e le filosofie che non esprimono una metafisica integrale presentano diversi gradi di irregolarità, fino a collocarsi fuori dalla catena aurea della Sapienza Divina.

Secondo Pletone, la chiesa ortodossa e Aristotele hanno deviato dalla metafisica integrale e, su alcuni aspetti essenziali della teologia, della psicologia e della morale, non consentono coi principi eterni della sapienza. Aristotele erra ogni qualvolta lascia la dottrina di Platone, che è perfettamente in accordo con le nozioni universali comuni, per affermare delle sue visioni limitate che, secondo Pletone, aprono all'ateismo e al materialismo. Per questo motivo il maestro decise di operare una rettificazione dello Stagirita, evidenziando i suoi limiti e collocandolo nel suo dominio, perciò diede un'adeguata interpretazione della sua opera, quella interpretazione che lo scolastico Scolario non aveva saputo raggiungere. Nella sua *Replica* a Scolario<sup>21</sup>, Pletone vuole fare notare che Aristotele ha spezzato la continuità della tradizione aurea della sapienza, della catena d'oro della trasmissione della verità divina integrale, "invaghito di vana gloria, volle diventare il capo di una sua setta. Per questo sconvolse e corruppe i principi della filosofia, consegnati da Platone e giunti a lui dalla notte dei tempi"<sup>22</sup>. Il maestro dice inoltre che: "La filosofia, a dire il vero, contiene poche parole, tratta poche cose. Essa

<sup>21</sup> Masai F. *op. cit.* pag. 137.

<sup>22</sup> Un medesimo rimprovero può essere fatto, in una certa parte anche a René Guénon, ma specialmente a Iulius Evola, il quale abbandonò il suolo positivo della tradizione divina e si avventurò per una strada irregolare, specie nell'ultima parte della sua vita. Le sue difficoltà ad accettare il modello della "regolarità tradizionale", proposto da Guénon, sebbene fosse anch'esso per alcuni aspetti manchevole, ma non errato, la dice lunga sulle inclinazioni non risolte nello scrittore "tradizionalista", inclinazioni che si sono trasmesse nei soggetti rimasti impressionati e suggestionati dalla sua opera, che non sono in grado, in generale, di rendersi conto della direzione che hanno seguito, molto spesso senza alcuna difficoltà.

riguarda infatti i principi dell'Essere, e colui che li avesse afferrati perfettamente, sarebbe capace di giudicare tutto quello che può ancora venire dalla conoscenza dell'uomo"<sup>23</sup>.

Dunque, secondo Pletone, da Zoroastro fino a Pitagora si è costituita e continuata una regolare trasmissione della Sapienza Divina Eterna. Da Pitagora poi la sapienza si è trasmessa a Platone che l'ha conservata fedelmente, ma Aristotele si è discostato da essa, per molti punti, a causa di vana gloria, introducendo diversi errori nella dottrina del Maestro e portando delle critiche erronee alla nozione del Bene e delle Idee. La filosofia platonica è espressione della *Sophia Aionia*, della *Sapientia Aeterna*, non semplicemente della *philosophia perennis*, perciò è *Paravidya*, attiene quindi alla *Epignosis* totalmente aletea. Il Maestro Divino rimase fedele ai principi comuni universali su cui consente tutta l'umanità. Chi porta a termine la via della filosofia accede alla conoscenza metafisica integrale, che consente di giudicare ogni cosa, una conoscenza che è identica alla Conoscenza Divina che unifica tutte le religioni e le filosofie, e perciò permette di deliberare circa la loro regolarità, così come fece Platone stesso, ma anche Pletone.

Il maestro di Mistrà, nelle *Leggi*, elenca una lunga serie di sapienti divini che hanno trasmesso la sapienza metafisica eterna regolarmente. Da Zoroastro egli fa discendere linee di trasmissione ai Medi, ai Persiani e agli Indiani, giunge poi a Eumolpo, fondatore dei misteri eleusini, quindi a Licurgo, e inoltre include significativamente Numa, re divino romano, principio della religione di Roma-Italia, per cui riconosce l'adeguata e compiuta partecipazione della religione romano-italiana alla catena divina aurea della Sapienza Eterna<sup>24</sup>. Dopo diverse esplicazioni delle linee della catena aurea, Pletone tratta dei sette saggi e poi di Pitagora, Parmenide, Platone per giungere infine a Plotino, Porfirio, Giamblico, i quali egli trova essenzialmente in accordo su tutte le questioni fondamentali, circa gli Dei, il mondo, l'uomo.

La fedeltà alla catena aurea della sapienza è per Pletone fondamentale: "...noi, adoteremo le dottrine e le parole degli uomini più assennati dell'antichità..."<sup>25</sup>, affinché non si scada nell'innovazione vuota e nel sofismo, volti a ingannare le anime grossolane, deboli e incapaci di esame. Pletone si presentò come il massimo esponente della catena aurea della Sapienza Eterna nel suo tempo, e costituì il principio da cui essa poté essere attualizzata fra gli uomini. La sua presenza è stata provvidenziale per la restaurazione integrale del platonismo e per operare le diverse rettificazioni delle deviazioni

<sup>23</sup> Masai F. *op. cit.* pag. 137.

<sup>24</sup> Questo stesso riconoscimento non fu fatto adeguatamente da René Guénon, né da Iulius Evola.

<sup>25</sup> Masai F. *op. cit.* pag. 140.

perinascimentali della metafisica integrale. In Pletone il Rinascimento ebbe un esponente essenziale, nella sua persona l'opera di *renovatio* fu autentica, tanto che favorì la ricollocazione dell'umanità nella via dell'aurea tradizione della Sapienza Divina Integrale. Pletone ampliò, adattò, applicò, senza innovare, fu originale senza discostarsi dalla regolarità, fu fedele alla eterna verità e la esprime in un magistero adeguato ai tempi e alle condizioni della società che incontrò. La verità essenziale comune agli antichi, fiorita al principio della civiltà andava restaurata, a partire dal recupero della sapienza integrale, e del metodo per accedervi senza errare, ciò era possibile ripristinando la divina filosofia del Maestro Platone.

### *Pletone e il platonismo*

Con il 641, anno della morte dell'Imperatore Eraclio, il ciclo ellenico entrò in una nuova fase. Gli ultimi maestri visibili della scuola platonica di Atene, che avevano vagato in diversi luoghi dopo la chiusura dell'istituto nel 529, occultarono la loro azione per continuare la tradizione. Allo stesso modo si concluse la fase patristica della chiesa cristiana orientale. Con questi eventi si entrò nel Medioevo greco, con l'inizio del quale si ebbe anche l'ascesa dell'Islam nel mediterraneo, un'ascesa che porterà il cambiamento definitivo degli equilibri politici e religiosi dell'area geografica specifica e delle civiltà ivi stanziate.

Dopo due secoli di decadimento intellettuale e civile, con il periodo della dominazione della dinastia macedone, fra l'867 e il 1025, ebbe luogo una prima rinascita della tradizione ellena classica. A fare principio da Fozio (810-893), che recuperò la filologia greca classica, una serie di intellettuali si applicò alla restaurazione della cultura antica fino al magistero di Psello (1018-1079). Psello portò avanti il recupero di Platone e di Aristotele, ma fu accusato dalla chiesa ortodossa di infedeltà, perciò fu minacciato di scomunica, una scomunica che egli evitò, ma non così il suo allievo Giovanni Italo, che la ricevette nel 1082, per essere andato ancora oltre. Per tutto il Medioevo vi è testimonianza di una continuità nella pratica dei culti elleni antichi<sup>26</sup>, e della conservazione di linee di trasmissione della filosofia platonica<sup>27</sup>. Attraverso queste persistenze la tradizione divina giunse fino a Pletone.

Psello è una figura fondamentale per la trasmissione e per la ricezione medioevale, in contesto cristiano, della sapienza ellenica, ma per una rice-

<sup>26</sup> Sathas C. N. *Documents inédits, relatifs à l'histoire de la Grèce au moyen âge*. Paris 1888.

<sup>27</sup> Klibansky, R., *The continuity of the platonic tradition during the middle ages*, Londra 1939.



zione completamente purificata da pregiudizi ermeneutici, in funzione di un autentico Rinascimento ellenico, occorrerà attendere l'opera autorevole di Gemisto Pletone. Psello fu accusato di volere rovesciare la chiesa con il suo richiamo eccessivo a Platone, la cui filosofia, seppur valida, andava mantenuta entro i confini della fede. Psello ebbe riguardo, si portò al limite, sconfiggendo solo eccezionalmente, Pletone invece procedette senza riguardo per la fede ortodossa. Al momento in cui occorreva scegliere fra la fede cristiana e la filosofia greca e la religione ellenica, molti entrarono in conflitto, così accadde anche a diversi umanisti in Italia e in Europa, con diversi esiti. Un conflitto di tale natura è ben presente in Petrarca, ma non in Pletone, che scelse nettamente di porsi al di sopra della fede cristiana, che egli riteneva adatta a un uomo inferiore, al popolo semplice. Questa posizione non fu presa da Giovanni Italo, che rimase incerto al guado, così non fu accettato dagli elleni e fu rifiutato anche dai cristiani. Il tentativo di conciliare le due linee religiose, rimanendo sul piano dell'exoterismo della fede, non gli riuscì.

Queste tendenze conflittuali si svilupparono per tutto il periodo dei Comneni (1081-1204), nel quale comunque si definì propriamente il nuovo classicismo greco. Ma, per vedere emergere progressivamente una propensione per la tradizione ellenica non conflittuale, si dovette attendere l'epoca dei Paleologi (1261-1453), periodo entro il quale Pletone svolse il suo magistero.

Da Planude attraverso Moscopulo, Tommaso Magistro e Demetrio Triclinio, che si applicarono al recupero dell'eredità antica per un vero Rinascimento greco, si giunse a Giorgio Gemisto Pletone (1355-1452), nel quale tutte le linee di restaurazione e di rinnovamento ebbero il suo compimento. In Pletone il ripristino della religione antica, compiuto attraverso il recupero integrale del platonismo, ebbe piena attuazione, in funzione della salvezza della Grecia, per evitare la perdita del suo patrimonio spirituale, culturale, e per ridarle lo splendore delle origini.

Per il maestro di Mistrà, il platonismo rappresenta la Sapienza Eterna nella sua purezza, in accordo con la misura delle nozioni divine comuni dell'umanità. Platone è il Divino Maestro della religione del Bene, è l'autentico rappresentante dello spirito ellenico, perciò occorre recuperare la filosofia platonica nella sua completezza, nel suo rigore, nella sua intransigenza. La chiesa ortodossa ha valore quando partecipa, nei suoi limiti, alla dottrina platonica, che implica altresì alla regolarità della misura della Sapienza Eterna, invece, quando si discosta e si allontana da Platone, essa diviene causa di degrado religioso e civile. Per Pletone risultava ormai inutile restaurare la chiesa nella sua radice pneumatica, in accordo con il platonismo, un tentativo che fu operato da Dante nei confronti della chiesa cattolica senza successo, ma occorreva rifarsi direttamente al platonismo nella sua purezza e alla religione che esso esprime,

per risolvere tutte le limitazioni metafisiche e i compromessi soteriologici che avevano causato diversi mali all'uomo e alla civiltà.

Il maestro così si applicò a restaurare la gnoseologia e la epistemologia platoniche, per dare sicure basi metafisiche al criterio di giudizio, rettificò poi Aristotele e il suo metodo scientifico, in quanto non giunge all'autentica conoscenza dell'universale, fece presenti inoltre la mutilazione che lo Stagirita operò della metafisica e dunque della teologia, e mostrò la incompatibilità sia di Platone che di Aristotele con la fede cristiana ortodossa. Egli riaffermò l'unicità del Principio Supremo e, di fatto, del rigoroso "monoteismo" sovraessenziale di Platone. Mostrò inoltre che il politeismo e la pluralità attingono ad un grado inferiore della realtà, a uno sguardo superficiale della stessa, al quale si era limitato Aristotele. Pletone andò poi oltre la semplice analogia dell'essere, professata da Aristotele, evidenziò il modo dell'Unità di Dio e delle sue ipostasi, indicò *Zeus* come Dio supremo, si espresse contro la creazione nel tempo e sull'eternità del mondo, dedusse la dottrina della Provvidenza integrale e della sua azione, libera e necessaria ad un tempo.

La chiesa aveva ridotto la prospettiva metafisico-teologica integrale e alterato la dottrina della creazione e dell'anima, oltretutto la concezione della Provvidenza, nella sua espressione rigorosamente necessaria. Aristotele aveva ridotto l'Essere puro all'Ente e ne aveva fatto un principio cosmologico, inoltre aveva alterato profondamente la natura della Provvidenza, annullando la rigorosa necessità della *Heimarmene* in ogni stato dell'esistenza, disconoscendo così gli assiomi fondamentali della filosofia platonica relativi alla causalità. Lo Stagirita affermò la possibilità di una indeterminazione<sup>28</sup>, a causa di una sua incomprensione e di superficialità, perciò introdusse la possibilità del caso e cercò di spiegarne la natura. Per Aristotele la fortuna fa concorrenza al governo della Provvidenza Onnipotente, invece la fortuna rientra nella Provvidenza stessa e perciò non ha nulla di casuale. A causa di questi errori, e della sua veduta corta, Aristotele è rimproverato da Pletone, perché fa della deliberazione umana un vero principio d'essere, ponendola come principio delle cose a venire<sup>29</sup>.

Così si sopprimono il Fato e la Provvidenza, facendo della deliberazione umana il principio delle cose future, in realtà, alla deliberazione umana presiedono catene causali "ineluttabili". Tante sono le debolezze metafisiche che Pletone imputa ad Aristotele, chi lo segue, e non ha la possibilità di comprendere i suoi limiti, può dare luogo all'ateismo e al materialismo, perché si potrebbe inserire nelle fessure aperte nell'opera della Provvidenza Divina. Ma se la chiesa era riuscita ad integrare Aristotele in una visione superiore,

<sup>28</sup> Aristotele, *De interpretatione*, 19a, 12-19.

<sup>29</sup> Masai F. *op. cit.* pag. 189.

non accadde lo stesso per gli avveroisti e gli aristotelici del Rinascimento, dai quali, a seguito di successive riduzioni e limitazioni, si arrivò alle posizioni dei peripatetici padovani, che favorirono lo sviluppo della filosofia e della scienza moderne, fondate su basi razionalistiche ed escludenti l'intuizione intellettuale, perciò anche l'accesso diretto alla realtà metafisica e alla conoscenza infallibile che ne consegue. La filosofia e la scienza moderne sono di fatto atee, aperte al caso e allo studio della "natura", una natura svincolata, nelle sue operazioni, dalla necessità rigorosa della Provvidenza Divina e dunque individuata come un campo entro il quale può esercitarsi la ragione, al di fuori della fede e della religione.

Il magistero di Pletone si radica nella rigorosa e intransigente metafisica di Platone, attraverso di esso il maestro operò per restaurare la metafisica integrale, per porla nuovamente a capo delle istituzioni civili e umane. Per questa sua natura il magistero pletonico risulta di un'importanza determinante per il Rinascimento italiano ed europeo, e per la continuità della catena aurea della Sapienza Eterna fino al tempo attuale.

### ***Pletone e l'Italia. Lo sviluppo e il senso della sua funzione***

Quando Pletone venne in Italia, la sua fratria, riunita intorno alla sapienza platonica, alla religione descritta nel suo libro delle *Leggi*, come una comunità sapienziale dedicata al culto del Dio Sole, era già ben organizzata e operante. Per comprendere le azioni che il maestro di Mistrà svolse nell'ultimo periodo della sua vita, occorre tenere sempre presente la sua volontà di mettere fine alle controversie religiose e filosofiche, a partire dall'affermazione di una visione trascendente delle religioni e delle filosofie fondante la Pace Universale delle genti. Questa sua volontà fu primaria, una volontà che fu accolta anche da Marsilio Ficino e Pico della Mirandola, ma con diversi limiti, per cui l'azione del maestro fu indebolita nella sua efficacia.

Prima del 1438, cioè prima dell'influsso determinante di Pletone, il platonismo in Italia era stato recuperato in modo ancora incompleto e impuro. Petrarca poteva ricevere la filosofia platonica in modo parziale e indiretto, meglio fece Boccaccio, ma prima dell'opera di Manuele Crisolora (1350-1415), che costituì lo studio di greco a Firenze dal 1397, e poi a Pavia e a Venezia, la lingua, la letteratura e la filosofia greche erano ricevute in modo indiretto e con molte imprecisioni. Fra gli allievi fondamentali di Crisolora vi furono Leonardo Bruni (1369-1444), e Guarino da Verona (1374-1460). Con il pericolo dell'invasione turca, i greci trasportarono sempre più manoscritti in Occidente. Fondamentale fu il trasferimento operato da Giovanni

Aurispa (1376-1459), che nel 1423 recò in Italia ben 238 manoscritti. Con lo scopo di padroneggiare la lingua e cultura delle due grandi civiltà, come i Padri romani antichi, gli umanisti frequentarono sempre più assiduamente i maestri greci, dai quali trassero fondamentali influssi.

All'inizio di ottobre del 1438 si aprì il concilio di Ferrara, che fu trasferito poi a Firenze fra il 13 e il 16 febbraio del 1439<sup>30</sup>, evento documentato in modo simbolico nell'affresco della cappella dei Medici, a Palazzo Riccardi, da Benozzo Gozzoli. Pletone fu invitato ai lavori conciliari sia come membro del senato imperiale, sia come rappresentante della scuola di Mistrà, ma specialmente perché ritenuto capace di dare supporto alla causa da dirimere relativa all'Unione. Il suo intervento al concilio fu di secondaria importanza, mentre svolse un ruolo determinante per la restaurazione del platonismo integrale.

Il maestro elleno operò su due fronti, quello della chiesa ortodossa e quello della filosofia e della religione greca. Egli riteneva che esistessero due piani della religione, così come per la lingua, uno demotico o popolare, e uno cataro, puro o aristocratico, elitario. Nel trattare della religione cristiana Pletone si occupava della religione esteriore, popolare, rivolta alla massa volgare<sup>31</sup>, mentre l'opera relativa al platonismo e alla religione ellena restaurata, poteva essere riservata solo a persone qualificate, non certo alla massa dei greci analfabeti, ma ad una ristretta élite, selezionata e iniziabile. Si spiega in questo modo la sua scrittura sulla processione dello Spirito Santo, per intervenire nella causa dell'Unione e sulle conseguenze politiche che questa comportava, così come va vista in questa ottica la sua specifica dichiarazione di appartenenza alla chiesa greca, un'affermazione che sembrerebbe contraddittoria, ma che, al contrario, mostra una posizione superiore, onnicomprensiva, oltreché conciliatrice, posizione che hanno assunto diverse altre personalità nel Rinascimento e nei secoli successivi. In quanto contrario all'Unione, il maestro determinò una presa di distanza dei suoi discepoli, come Bessarione, Argiropulo e Apostolo, ciò costituì un primo elemento di diaspora della scuola di Mistrà, sulla quale ormai molti sospetti si erano addensati da parte dell'ortodossia ecclesiastica, e perciò incombeva su di essa un'azione repressiva.

Pletone era stato ascoltato da Cosimo il Vecchio, a Firenze nel 1439, il quale fu iniziato dal maestro ai misteri platonici, evento che lo spinse a costituire in Firenze un'Accademia dedicata al Divino Maestro ateniese, un progetto che si concretizzò alcuni anni dopo, quando Cosimo scelse per la fondazione il giovane Marsilio Ficino, figlio del suo medico personale, al quale assegnò i testi di Platone e di Plotino per essere tradotti. L'Accademia

<sup>30</sup> Masai F. *op. cit.* pag. 319.

<sup>31</sup> *Ibidem*, pag. 322.

fiorentina si collegò così direttamente a Pletone per mezzo di Cosimo e divenne un centro della sapienza platonica, fondamentale per tutto lo sviluppo della storia italiana ed europea dei secoli successivi.

Gemisto tenne la sua prima lezione a Firenze, sulla filosofia di Platone, in casa del cardinale Giuliano Cesarini, inoltre nel suo soggiorno sulle rive dell'Arno compose il *De Differentiis*, per rispondere ai platonici italiani che si erano riuniti attorno a lui, in primis il cancelliere Bruni e la sua cerchia.

Nella raccolta di *hypomnema*, di supporti della memoria che è il *De Differentiis* è presente la sintesi delle lezioni svolte da Pletone, il quale alla scrittura preferiva comunque la tradizione orale. Nelle lezioni egli portò al primo posto Platone su Aristotele, come facevano gli antichi<sup>32</sup>, cioè i greci e i romani, poi egli rettificò i limiti di Aristotele, facendo notare le differenze che lo allontanavano da Platone, infine mise in guardia dalle interpretazioni dello Stagirita date dall'arabo Averroé. In questo modo egli diede un forte impulso alla restaurazione platonica, permise la purificazione del platonismo da improprie commistioni con l'aristotelismo, commistioni che erano ancora presenti fra i platonici italiani, e inoltre mise in guardia dalla ricezione del platonismo secondo la interpretazione che ne ha aveva dato la chiesa, in particolare dalla ricezione derivata dai condizionamenti di Agostino e dello pseudo Dionigi, i quali furono fedeli al platonismo fino a un certo punto, in quanto dovevano rientrare nei limiti della fede.

Gli italiani che ricevettero la trasmissione diretta dei misteri platonici, come dice Scolario<sup>33</sup>, studiavano anche Omero, Virgilio oltre a Cicerone e Demostene, erano dunque umanisti impegnati nella restaurazione della cultura classica romano-italiana, della civiltà aurea degli antichi Padri. I principali interlocutori di Pletone furono umanisti romani classici, volti anche al recupero della cultura ellenica, e in particolare del platonismo, in accordo alla tradizione di Cicerone e di Virgilio. Questi umanisti erano entusiasti continuatori di Petrarca, perciò volevano portare a compimento la sua originaria promozione, la restituzione della filosofia platonica. Petrarca aveva già composto il *De Ignorantia* contro gli aristotelici, stimò Aristotele, ma lo reputò inferiore, come fecero Cicerone, Plotino e Agostino, che scelsero Platone, "il principe della filosofia"<sup>34</sup>, quest'ultimo, disse il poeta, è assunto dall'élite, il secondo dal volgo. Ma Petrarca rimase condizionato dalla mediazione del platonismo operata da Agostino, il quale non trasmise certamente il puro platonismo, per cui non si può approvare la sua affermazione: "ben conosciuta è l'efficace difesa di Agostino...", riferita a Platone. Pletone

<sup>32</sup> *Ibidem*, pag. 330.

<sup>33</sup> *Ibidem*, pag. 331.

<sup>34</sup> *Ibidem*, pag. 351.

dovette intervenire sulle deformazioni agostiniane del platonismo, vi insistette poi successivamente il suo discepolo Argiropulo che continuò l'opera del maestro in Italia, dopo il concilio. Egli si impegnò a ripristinare l'ermeneutica regolare di Platone, la stessa espressa dai platonici tardoantichi, dai neoplatonici, quell'ermeneutica che vigeva anche a Mistrà, che certamente era contraria all'interpretazione di Agostino.

Dai maestri platonici tardoantichi a Psello, da Psello a Pletone, la trasmissione dei misteri platonici fu conservata da una "tradizione vivente e sicura"<sup>35</sup>, con buona pace dei detrattori del valore del Rinascimento, inclusi i noti esponenti del pensiero religioso tradizionale di cui abbiamo trattato. L'azione di Pletone sul Rinascimento italiano fu determinante e certa, il maestro possedeva una "autorità platonica" autentica e indiscussa, viva e operativa, per nulla esteriore e superficiale, attraverso la cui trasmissione contribuì a recuperare la metafisica integrale in Occidente, quella metafisica che la chiesa della fede aveva definitivamente abbandonato fra il concilio di Nicea del 325 e il concilio di Costantinopoli del 381.

Superando l'inviluppo aristotelico della scolastica, Pletone, in quanto autorità vivente della tradizione pitagorico-platonica, ripristinò lo spirito integrale della metafisica classica, già fatto proprio dalle tradizioni religiose romano-italiana e greca.

Fu dunque attorno al 1460 che si costituì l'Accademia platonica di Firenze, grazie al magistero di Pletone e dei suoi discepoli.

All'interno dell'Accademia platonica fiorentina ricomparvero le dottrine della Sapienza Eterna Universale, fu posta l'origine della rivelazione di questa Sapienza in *Hermes Trismegistos* e fu indicata in Platone l'articolazione definitiva della stessa.

In Marsilio Ficino riecheggiò Meister Eckhart, che additava Platone come il detentore di una sapienza superiore a quella cristiana esoterica, una gnosi integrale universale. Eckhart, rarissima presenza nel cristianesimo medievale di una conoscenza universale trascendente le singole forme, affermò anche più ampiamente:

Da un'unica fonte e da un'unica radice di verità procede tutto ciò che è vero, sia nell'ordine dell'essere che in quello della conoscenza, nella scrittura come nella natura.<sup>36</sup>

E inoltre:

(...) i maestri pagani, attraverso l'esercizio della virtù, giunsero a una conoscenza così elevata da discernere ogni virtù con chiarezza e precisione mag-

<sup>35</sup> *Ibidem*, pag. 366.

<sup>36</sup> Meister Eckhart, *Expositio Sanctissimi Evangelii secundum Joannem* I, 185.

giore di quella di San Paolo e di tutti i santi nel loro primo rapimento.<sup>37</sup>

Gli accademici fiorentini si professavano “fratelli in Platone”, non in Cristo, si definivano anticurialisti e sostenevano il ritorno del legittimo Divino Impero romano, inoltre commentavano e trasmettevano il *De Monarchia*, libro che conserva in buona parte il mistero della tradizione imperiale degli eneadì romani. Ritenevano infine che la scuola pitagorica italiana fosse stata il centro unificatore della *Prisca Theologia*, di questa scuola e della *Prisca Theologia* si consideravano continuatori, perciò si impegnarono nel recupero della tradizione della *Sapientia Aeterna*, trasmessa da *Hermes Trismegistos* fino a Proclo, a partire dalla traduzione dei testi ermetici e platonici, in cui era stata fissata l'integralità della rivelazione.

La posizione di Ficino e di Pico circa la *Prisca Theologia* è stata parzialmente già trattata, ma è bene riprendere alcuni punti, per chiarire la natura e il livello dell'attualizzazione della tradizione universale della *Sapientia Aeterna* nell'Accademia platonica di Firenze. L'intento dei platonici fiorentini era quello di restaurare la retta situazione religiosa e civile dell'umanità, attraverso il recupero del platonismo, perché reputavano che Platone avesse espresso la più alta e vera religione possibile. Tutto ciò doveva comunque essere attentamente contestualizzato. Nella sua opera *De christiana religione*, Ficino conserva una inclinazione agostiniana, a causa di ciò colloca impropriamente la trasmissione della *prisca gentiliū theologia*, da Ermete a Zoroastro, da Orfeo a Pitagora fino a Platone, in un contesto cristiano. In molteplici punti Ficino subordina queste personalità a Cristo, secondo la prospettiva della *Propaideia Christou*, per cui ritiene che in Cristo è stata espressa la rivelazione assoluta e compiuta della *Prisca Theologia*, in quanto in Cristo il Verbo di Dio si è pienamente incarnato, e perciò attualizzato.

Solo successivamente Ficino, nella sua opera sulla teologia platonica, mitigò le sue posizioni agostiniane sostenendo sempre più la “parità” esistente fra la rivelazione cristiana e quella platonica, senza però raggiungere un punto veramente superiore per la comprensione della Unità Trascendente delle religioni. Marsilio e Pico adoperarono un metodo e delle nozioni diverse da Pletone, per riuscire a conciliare le religioni bibliche con il platonismo e le religioni antiche, e forzarono la conciliazione in un modo improprio, non ammesso dal maestro di Mistrà.

Fu molto più fedele al magistero di Pletone l'Accademia platonico-romana di Roma, che ricevette le dottrine pletoniche da Argiropulo mediante Platina. A Roma fu spinta molto più a fondo la ricezione pura del platonismo, e specialmente la mozione per la restaurazione dei culti aviti antichi. In

<sup>37</sup> Meister Eckhart, *Sermone intravit Iesus in quoddam castellum*, in *Sermoni tedeschi*, (a cura di Vannini M.) Milano 1985.

particolar modo gli iniziati romani si applicarono al recupero della religione romano-italiana, per ristabilire le condizioni civili originarie dell'Italia. Pomponio Leto, che fondò l'Accademia e diresse il collegio degli iniziati romani, assunse il titolo di *Pontifex Maximus*, e da lui Platina fu definito *Pater sanctissimus*<sup>38</sup>. L'Accademia romana fu ciceroniana e platonica, in accordo con la tradizione più autentica di Roma, mirò a restaurare profondamente l'antica religione romano-italiana, e, con essa, l'antica civiltà e le istituzioni corrispondenti. L'Accademia seguiva un piano del tutto analogo al piano perseguito da Gemisto Pletone, perciò l'opera degli iniziati romani fu più regolare nella tradizione della Sapienza Eterna, rispetto all'azione compiuta dagli iniziati dell'Accademia platonico-cristiana di Firenze. Il sodalizio romano intrattenne rapporti profondi anche con i Malatesta, specialmente con Sigismondo, iniziato da Pletone e capo di una fratria a Rimini, per la quale sviluppò il progetto di edificare un tempio dedicato agli Dei antichi, un tempio che fu visto dalla chiesa come destinato al culto dei "demoni".

Tornato nel Peloponneso dopo il concilio, Pletone terminò le *Leggi*, compose la *Replica* a Scolario e cercò di attuare il suo piano politico fondamentale, che vide realizzato solo per un periodo molto breve. Dal 1446 gli eventi si aggravarono. Quando il 25 giugno 1452 Pletone morì a Mistrà si concluse un ciclo. Dopo il 29 maggio 1453 con la caduta di Costantinopoli, un mondo finì, quel che rimase di un Impero scomparve. Il mito, infondato, della "seconda Roma", si vuole sia stato trasmesso nel 1472 alla Russia di Ivan III, che sposò la figlia di Tommaso Paleologo, Zoe. Da quel momento si definì la figura degli Zar come eredi dell'Impero che fu dei Cesari, perciò continuatori nella "terza Roma" del mito della Roma Eterna, ultima sua presenza prima del giudizio finale.

La scuola di Mistrà sopravvisse al disastro, ma per un periodo breve, i discepoli sfuggirono alla rovina rifugiandosi in gran parte in Italia, continuando così in gradi e modi diversi il magistero e la missione del maestro. Di Pletone si costituì un culto fra i suoi devoti, e il platonismo conobbe un grande seguito per almeno due secoli in Italia, prima di subire grossi attacchi, dalla controriforma e poi dai modernisti. Sigismondo Malatesta, dopo aver espugnato Mistrà per una missione veneziana, riuscì a trasportare in Italia le spoglie mortali di Pletone, per ricomporle in un sarcofago, posto ancora oggi all'esterno del tempio malatestiano a Rimini.

In Giorgio Gemisto Pletone, definito con una certa ragione "l'ultimo degli elleni"<sup>39</sup>, si è incarnato lo spirito aureo apollineo del vero Rinascimento, in lui si ricostituì la presenza attuale della Sapienza Divina Eterna, e dunque

<sup>38</sup> Zabughin V., *Giulio Pomponio Leto. Saggio critico*, Roma 1909-1912.

<sup>39</sup> Woodhouse, C. M., *op. cit.*.



la restaurazione dell'età aurea dell'umanità. Il maestro di Mistrà perseguì l'unificazione trascendente delle religioni per fondare la Pace Universale Assoluta, praticò l'esoterismo universale assoluto, che concorda le sapienze comuni dell'umanità. Rivivificò inoltre il platonismo e la metafisica integrale inerente, quale compiuta costituzione finale della rivelazione della Sapienza Divina Primordiale, infine restaurò la religione autoctona dei greci, per superare le limitazioni e le debolezze della religione cristiana della fede e della filosofia aristotelica, e per costituire le migliori condizioni civili. La completezza di questi elementi in Pletone evidenzia la piena regolarità della sua funzione e la perfezione della sua opera restauratrice provvidenziale. Il magistero del maestro di Mistrà deve essere tenuto in massimo conto, quale modello per la valutazione di ogni azione che voglia collocarsi nel quadro della tradizione aurea della *Sapientia Aeterna*. Pletone raggiunse il completo possesso della conoscenza metafisica integrale, e perciò ottenne la iniziazione integrale e la divinizzazione perfetta. Sulla Sapienza Suprema fondò il criterio di verità per interpretare, giudicare e riorganizzare le tradizioni religiose e filosofiche, per operare la risoluzione dei conflitti ermeneutici e per rettificare gli errori, in vista di un accordo trascendente nei principi divini eterni delle parti in causa.

Diversi continuatori dell'opera di Pletone non furono alla sua altezza, a fare principio dai contemporanei Nicola da Cusa, Marsilio Ficino, Pico della Mirandola e a seguire con altre personalità del XVI secolo, che si impegnarono a portare avanti l'esoterismo assoluto dell'Unità Trascendente delle religioni. Dopo Agostino Steuco (1497-1548) e la sua opera *De Perenni Philosophia*, in parte condizionata da una visuale agostiniana, va indicata la *Prisca Philothea* di Francesco Patrizi, inoltre bisogna ricordare l'opera di Giordano Bruno, di Tommaso Campanella e, per una sola parte, di Gian Battista Vico, che trattò di una *Prisca Philosophia*.

Nel XVII e nel XVIII secolo, si succedettero molteplici figure nell'opera di tradizione della Sapienza Divina Eterna, con esiti diversi e diversi gradi di regolarità. Nel XIX secolo e specialmente nel XX, l'azione di riattualizzazione della *Sapientia Aeterna* si è fatta più ampia e onnicomprensiva.

Con il procedere dell'umanità verso l'ultima fase del suo presente ciclo, l'idea di una sapienza universale unitaria si è enucleata, perfezionata e strutturata, fino ad essere quasi codificata in un sistema ordinato di categorie. Ma questo processo ha portato ad una astrazione formale razionale che ha allontanato sempre più dall'autentica disciplina iniziatica pletonica, consistente nella penetrazione intellettuale delle nozioni universali comuni, tanto che diversi esoteristi, privi di una autentica qualificazione iniziatica e anche manchevoli di una vita religiosa regolare, hanno comunque tentato di tratta-

re della Sapienza Eterna e della sua tradizione aurea.

Agli inizi del Novecento, la nozione di “tradizione primordiale”, universale e unitaria, è stata articolata in modo rigoroso, quasi sistematico e scolastico, da René Guénon (1886-1951), il quale da allora, per molti, è divenuto il punto di riferimento indiscusso per la nozione di “tradizione”. Considerato il massimo esponente del Novecento della dottrina dell’Unità Metafisica della Sapienza Eterna, e del principio unitario delle civiltà religiose tradizionali, Guénon, nella sua opera, ha dimostrato, attraverso un uso magistrale del nuovo metodo di indagine delle tradizioni, da lui rifondato in modo sistematico insieme alla disciplina degli studi tradizionali, l’esistenza di una religione primordiale unitaria. Questa operazione ha consentito di costituire la nozione di “tradizione”, entro la quale ne sono sintetizzate altre, come la nozione di Sapienza Eterna, della conoscenza metafisica e iniziatica, del Re del mondo, dell’età aurea, dei cicli cosmici, della forma regolare della civiltà tradizionale, della regolarità della tradizione, della legittimità tradizionale, della funzione dell’antitradizione, della natura del mondo moderno, delle modalità di compimento della fine di un ciclo dell’umanità, dei modi di restaurazione della civiltà tradizionale, ecc.... Guénon, nella sua azione, ha affermato di possedere una conoscenza metafisica integrale, su cui ha fondato il criterio di giudizio oggettivo da cui ha derivato un’infallibilità dottrinale tradizionale completa. In questo modo, posto in una posizione rigorosamente universale, ha potuto stabilire la regolarità o “l’ortodossia” di ogni forma religiosa tradizionale, in rapporto al modello della “tradizione” da lui definito. Per le affermazioni nette e rigorose, per le esposizioni ferme e precise, è stata attribuita alla personalità di Guénon una funzione addirittura provvidenziale e divina: la restaurazione della conoscenza metafisica tradizionale alla fine dei tempi, e la connessa nozione di tradizione primordiale unitaria.

Non possiamo soffermarci in questa sede sulla natura e la funzione dell’opera di René Guénon, diremo solamente che l’attribuzione alla sua persona di una funzione provvidenziale è vera solo per quanto riguarda l’importanza e la natura della funzione, ma non è completamente vera per quanto riguarda il campo e l’oggetto della funzione, ponendosi egli in un dominio specifico, a lui assegnato dai fati. La funzione esercitata da Guénon, in taluni domini, e rispetto alle tradizioni religiose greca e romana, è stata per molti tratti parziale e incompleta, per altri tratti persino erronea e sviante, come abbiamo descritto precedentemente.

A René Guénon è mancata un’adeguata cognizione della religione romano-italiana e della sua funzione alla fine del ciclo dell’umanità, inoltre è man-

cata una comprensione della filosofia greca<sup>40</sup>, nel suo complesso, e della filosofia platonica, nel suo spirito più essenziale, in particolare, e dunque della sua funzione. Guénon ebbe sempre un'idea impropria della filosofia classica, e non la curò mai adeguatamente, rivolgendosi ad altre espressioni della Sapienza Eterna, al di fuori del contesto proprio dell'Occidente. Infine, la concezione guenoniana dell'élite, e il piano proposto per la restaurazione della civiltà tradizionale occidentale, sono del tutto inadeguati per la regolare riattuazione della Sapienza Divina secondo l'ordine della civiltà originale occidentale, e secondo l'accordo alla concezione della "tradizione primordiale".

Per quanto riguarda Iulius Evola, che dipese completamente da Guénon per quanto riguarda l'accesso alla conoscenza metafisica tradizionale regolare, non raggiunse mai uno stato autorevole appropriato, perciò non riuscì mai a portare a fondo quanto in un primo momento aveva parzialmente intuito. Egli non s'impegnò mai a recuperare adeguatamente la religione romano-italiana, dalla quale si discostò sempre più, attaccò poi erroneamente il pitagorismo, e non trattò mai come avrebbe dovuto il platonismo, ma si limitò ad un riduttivo orizzonte stoico. In particolare poi, verso la fine della sua vita, abbandonò la linea generale e regolare della Sapienza Divina Eterna, e propose delle "soluzioni" per affrontare la crisi dissolutiva dell'umanità e dell'uomo ultimo, di tipo aberrante, le quali hanno portato in molti casi ad esiti assai nefasti.

In senso generale, sia Guénon, che pure superò in ogni dominio Evola, sia a maggior ragione Evola, non possono essere indicati come personalità "tradizionali" nelle quali ritrovare la pienezza della regolarità della funzione restauratrice provvidenziale della Sapienza Eterna, una pienezza che si trova invece nelle personalità divine di cui abbiamo trattato, come Pitagora, Platone e Pletone. A Guénon manca certamente la pienezza della funzione, a Evola vanno imputate molteplici irregolarità, e un deciso allontanamento dalla catena aurea della *Sapientia Aeterna* alla fine della sua vita.

Pletone, *alter Plato*, rimane una personalità superiore di riferimento, dal Rinascimento ad oggi, un modello più valido per giudicare della regolarità delle religioni e delle filosofie, e per operare la restaurazione della civiltà religiosa tradizionale dell'Occidente. Il criterio di giudizio utilizzato da Pletone, per la restaurazione della Sapienza Divina nell'umanità, fu certamente in linea con Pitagora e Platone, e nella tradizione patria con Numa, Virgilio e Pretestato, ma anche con Cicerone e Simmaco. Rimanere fedeli al magistero pletonico equivale anche a rimanere fedeli allo spirito del più autentico Rinascimento, questo è un elemento imprescindibile per ogni per-

<sup>40</sup> Vedi René Guénon, *la tradizione romana e la metafisica classica. Errori e sviamenti*, in «Satvmia Regna» nrr. 37-38-40, Forlì 2003.

sonalità impegnata ancora oggi nella *renovatio*, nella realizzazione interna, e nella preparazione esterna, della palingenesi universale, attraverso la quale sarà restaurata la Città Divina, quella Città ove risiedono i Sapiienti Divini in eterno. Nella forma dell'Isola dei Beati, quella Città è raggiungibile fin dalla vita presente, in quella Città si sono stabiliti coloro che hanno raggiunto la completa iniziazione alla conoscenza metafisica, per la quale fruiscono della beatitudine sempiterna, una iniziazione ai misteri della Sapienza Metafisica Integrale di cui Giorgio Gemisto Pletone fu senz'altro sommo ierofante.

L.M.A. Viola

## BIOGRAFIA



**François Masai**, filologo, codicologo, storico della filosofia e storico del monachesimo cristiano, nacque a Roux (Hainaut) il 19 ottobre 1909, e morì a Schaerbeek (Bruxelles) il 12 settembre 1979.

Seguì l'insegnamento primario al Petit Séminaire di Bonne-Espérance e a Waudry-lez-Binche. Fece gli studi classici a Charleroi, poi a Binche, al Collège Notre-Dame de Bon Secours, dove il suo professore di retorica fu l'abate Victor Deschamps. In seguito s'impegnò nella vita religiosa entrando nel priorato benedettino d'Amay-sur-Meuse (Huy). Il giovane Masai pronunciò i voti e avanzò nella vita

religiosa fino a ricevere il suddiaconato. Dal 1930 al 1934 proseguì la sua formazione a Roma, al Collegio Sant'Anselmo, dove ottenne una laurea in filosofia tomista. In questi anni di studio scoprì le principali città d'Italia, specialmente Firenze.

Durante il soggiorno romano, il giovane maturò dei seri dubbi sulla sua vocazione religiosa, poiché, poco dopo il suo ritorno in Belgio, il 10 ottobre 1934, l'Abate Maurus Etcheverry firmò, da Roma, un decretum executoriale, che lo scioglieva, su sua richiesta, dagli impegni religiosi e l'autorizzava a tornare alla vita secolare. Le intenzioni del giovane, confidate ad un vecchio confratello del monastero d'Alay in una lettera del 12 settembre 1934, erano allora le seguenti: «conto di recarmi a Louvain per terminarvi lo studio della filosofia e studiarvi le lettere antiche, che mi permetteranno di approfondire la letteratura greca cristiana e fare alcuni lavori utili, in tutta libertà di spirito». Masai intraprese allora, all'Università cattolica di Louvain, gli studi di filologia classica.

Sfortunatamente l'obbligo, divenuto pressante di provvedere egli stesso ai suoi bisogni, gli impedì di continuare a seguire regolarmente i corsi dell'Università. A partire dal 15 dicembre 1935 occupò il posto di sorvegliante della Biblioteca Reale, il 21 novembre 1938 ottenne la laurea in filosofia e lettere (sempre con distinzione), presentando una memoria su Gemisto Pletone. L'opera di questo filosofo non smise mai di interessare questo ricercatore appassionato. È con questa tesi intitolata Georges Gémiste Pléthon che ottenne, infatti, il titolo di dottore e il 16 novembre

1939, il titolo di dottore in filosofia e lettere (anche questa volta con la massima distinzione).

Nel 1946 fu, con Frédéric Lyna e Camille Gaspar, co-fondatore della rivista *Scriptorium*. Il 15 dicembre 1953 il ministro lo nominò delegato del Belgio in seno al Comitato internazionale di Paleografia che si creava allora a Parigi.

La libera Università di Bruxelles gli conferì il 13 aprile 1961, l'incarico per il corso di Storia della filosofia del Medio Evo, a cui seguirono poi numerosi altri corsi.

Nel 1965 fondò con altri l'Istituto di Storia del Cristianesimo, sempre nell'ambito dell'Università di Bruxelles.

All'indomani della sua morte (1979) gli *Ephemerides Theologicae Lovanienses* pubblicarono un breve necrologio, non firmato, che terminava con questa frase: «Prima di morire, si riconciliò con la Chiesa». La sua sposa reagì con fermezza a questa dichiarazione e, in una lettera del 4 maggio 1981, indirizzata al canonico Joseph Coppens, direttore della rivista citata, scrisse: «Tengo a comunicarvi che questa affermazione è completamente priva di ogni fondamento. Mio marito non ha infatti né domandato, né ricevuto, i sacramenti e, conformemente alla sua volontà, chiaramente espressa, è stato tumulato civilmente. Le sue ricerche di filologo e di storico l'hanno mantenuto per tutta la sua vita in intimo contatto col pensiero cristiano e i suoi lavori sul monachesimo occidentale gli hanno dato particolarmente l'occasione di intrattenere forti legami d'amicizia con differenti ambienti cattolici. Ma mai François Masai ha rinnegato le scelte filosofiche fondamentali che l'avevano portato ad allontanarsi dalla fede cristiana; fino al suo ultimo giorno, nelle conversazioni come nei suoi scritti, non ha smesso di manifestare il suo attaccamento ai principi di tolleranza e di libero esame che l'avevano condotto alla libera Università di Bruxelles».

Ma il lavoro che l'occupò per molti anni, e lo condusse alla piena maturità, fu *Pletone e il platonismo di Mistrà* (Parigi, Les Belles Lettres, 1956), monografia sul filosofo bizantino Giorgio Gemisto, detto Pletone (1355-1452), restauratore e propagatore del platonismo, che insegnò nella città di Mistrà (Peloponneso) e prese parte, nel 1438, al Concilio di Firenze dove esercitò una forte influenza sugli umanisti italiani. Lo scopo annunciato di questo libro è di «far conoscere lo spirito proprio e le dottrine del platonismo di Mistrà, poiché possa essere apprezzato per sé stesso e più esattamente situato sia nella tradizione bizantina e sia nel movimento spirituale del suo tempo.» In questo grande studio, fondato su una approfondita conoscenza dei testi e dei manoscritti che lo concernono, Masai afferma

la sua padronanza nei tre campi fondamentali di cui egli sente l'intima, necessaria e permanente, solidarietà: la filosofia, la filologia e la storia politica delle società. L'opera su *Pletone* è di certo un bel libro di sintesi, che non si limita a ravvivare il pensiero del filosofo di Mistrà, ma a chiarire molti aspetti dello sviluppo della filosofia occidentale del Rinascimento e dei tempi moderni. Gli ulteriori lavori di Masai, apparentemente così diversi, trovano la loro unità nello spirito di questo studio fondamentale.

Storico, innanzitutto di Bisanzio e della Chiesa, ma i suoi orizzonti furono sempre largamente europei. Codicologo, ebbe il merito di fare opera da pioniere e il suo apporto a questa giovane disciplina fu considerevole.

Come storico della filosofia, Masai concentrò la sua attenzione sulle questioni che incidono sui rapporti della filosofia con la religione. Fra i suoi numerosi saggi di storia della filosofia ne ricordiamo solo alcuni: *Le problème des influences byzantines sur le platonisme italien de la Renaissance*, nella *Lettres d'Humanité*, Parigi, dic. 1953; *Platonisme et christianisme au XV<sup>e</sup> siècle*, nella *Revue de l'Université de Bruxelles*, 1960; *Continuité romaine et réveil évanlégique aux origines de la chrétiénté médiévale*, nella *Revue de l'Université de Bruxelles*, 1977.

Ma il talento principale di Masai fu probabilmente quello di filologo. Il suo sguardo sui testi era infatti di una notevole penetrazione. La sua minuzia nell'analisi, particolarmente rigorosa, non aveva di eguale che la forza della sua problematica ermeneutica. In quanto esegeta, si mostrò fedele alla più grande tradizione critica. Le sue ricerche e i corsi tenuti sulla storia di Bisanzio e sulla critica storica applicata ai testi bizantini e al Greco medioevale avevano suscitato, come dichiara A. Leroy-Monlinghen, «una resurrezione del bizantinismo all'Università di Bruxelles». In ogni caso le sue ricerche filologiche più originali sono sicuramente quelle relative a Pletone.

*A mia moglie*



## INTRODUZIONE

Nel 529, Giustiniano sopprime l'insegnamento del platonismo ellenico e chiude la Scuola di Atene. Nel 553, l'imperatore, volendo epurare la stessa filosofia cristiana, fa condannare Origene e l'origenismo per il loro troppo fedele attaccamento alle dottrine platoniche.

Nove secoli più tardi, Cosimo de' Medici restaura l'Accademia a Firenze, incaricando Marsilio Ficino di tradurre e di commentare i maestri del platonismo greco.

Per quale rilassamento dell'autorità, per quale resistenza dell'ellenismo, i testi si erano dunque conservati e trasmessi, attraverso mille anni di ortodossia? Infatti, i platonici del Rinascimento non ebbero neanche da ricercare il senso di questi testi venerabili. Allo stesso tempo, dei manoscritti non ebbero che da chiederne l'intellezione ai letterati della Grecia contemporanea<sup>1</sup>. Questi comunicarono di buona grazia il loro sapere a questi colleghi italiani che trovarono così appassionati della cultura greca. Ed erano in grado di farlo, poiché avevano riappreso il latino e i cammini dell'ovest, a seguito di quella quarta crociata, così funesta sotto tanti rapporti.

Disgraziatamente, l'Europa non poté per lungo tempo attingere alla fonte così riaperta. Dalla metà del Quattrocento, un cataclisma, di cui ci parlano ancora sin dall'infanzia, l'aveva prosciugata per sempre.

E gli uomini del tempo, con Pio II, misurarono la vastità della perdita: «nessun latino poteva passare per sapiente, se non aveva studiato per

<sup>1</sup> La continuità platonica non fu un monopolio di Bisanzio (sull'insieme di questa trasmissione, vedere la traccia storica di R. Klibansky, *The Continuity of the platonic tradition during the Middle Ages*, Londra, 1939). Ma, dall'incontro fra il movimento umanista e le tradizioni proprie al platonismo bizantino (testi e interpretazione) si sviluppò un platonismo nuovo, che divenne uno dei fattori e una delle caratteristiche più notevoli del Rinascimento. Niente lo fa vedere meglio dello studio dell'influenza esercitata dal platonismo sull'arte nei secoli XV e XVI; vedere a questo riguardo i recenti lavori di André Chastel, particolarmente: *Le Platonisme et les arts à la Renaissance* (negli Atti del congresso di Tours e Poitiers dell'Associazione Guillaume Budé, Parigi, 1954, pagg. 384-411) e *Marsile Ficini et l'art*, Ginevra-Lille, 1954.

qualche tempo a Costantinopoli»<sup>2</sup>. Nella Città era sino ad allora «sopravvissuto il monumento della saggezza antica; era come la dimora delle lettere e la cittadella della filosofia più alta»<sup>3</sup>.

In verità, negli ultimi tempi della sua gloriosa storia, l'ellenismo si era edificato una cittadella più inespugnabile. È la fortezza di Mistrà, che era divenuta allora, nella pienezza dell'espressione, l'«*arx summae philosophiae*»<sup>4</sup>.

In questo alto luogo del primo Rinascimento, il platonismo antico fu un'ultima volta – e quanto potentemente – ripensato da Giorgio Gemisto, detto Pletone. Da questa fortezza di Laconia, il platonismo ispirò gli sforzi della Grecia per ritrovare la sua anima e la sua indipendenza; è di là che venne assecondato anche il rinnovamento del pensiero antico in Occidente.

In presenza di questi avvenimenti, mi è sembrato giusto unire il nome della novella Sparta alla particolare forma che vi ha preso il platonismo, nella prima metà del secolo XV.

Era necessario, d'altra parte, mi è sembrato, studiare accuratamente il platonismo di Mistrà. Se non altro per facilitare lo studio del platonismo del Rinascimento e valutare meglio il debito che l'Europa ha contratto verso i suoi pedagoghi bizantini.

Ma non si è già trattato con sovrabbondanza di questi «rifugiati greci» in Occidente? Hanno trovato la loro collocazione in tutte le storie generali. I manuali scolastici stessi, non li presentano come gli iniziatori del Rinascimento? Senza dubbio, ma sono precisamente questi luoghi comuni, ripetuti ovunque, che nuocciono di più, attualmente, al giusto apprezzamento dell'apporto della Grecia medievale alla cultura moderna. Da quasi un secolo, gli storici si sono soffermati a scoprire le fonti medievali e italiane, che le generazioni precedenti avevano troppo trascurato<sup>5</sup>. E le opere, erudite o profonde, che, di anno in anno, apportano nuova chiarezza sulle tradizioni o innovazioni occidentali, spingono sempre più lontano dal campo della scienza le antiche generalità sull'azione dei Greci. A

<sup>2</sup> Vedere: *Opera omnia*, Basilea, 1571, pag. 681.

<sup>3</sup> *Ibid.*

<sup>4</sup> Kamariotès (*Orationes...*, pag. 116), pur ciecamente ostile al filosofo di Mistrà, constata in termini propri che, per i Greci del tempo, egli dirigeva «la cittadella della filosofia».

<sup>5</sup> Da J. Burckhardt, gli studi sul Rinascimento hanno preso un altro corso. D'altra parte, la conoscenza di molti pensatori è stata completamente rinnovata: si evocano solo i lavori di P.-O. Kristeller su Marsilio Ficino (un'edizione italiana è appena uscita in stampa: P.-O. Kristeller, *Il pensiero filosofico di Marsilio Ficino*, Firenze, 1953) o il libro di E. Garin, *G. Pico della Mirandola, Vita e dottrina*, Firenze, 1937.

tal punto che questa si trova persino pressoché esclusa, ora, dalle sintesi storiche. Tranne l'alto Medio Evo, e a parte il dominio delle arti plastiche, non pare più ammettere che il mondo bizantino abbia esercitato un'azione apprezzabile sull'Occidente nei tornanti decisivi della sua storia. Bisanzio si trova sempre più relegata in un Oriente esterno alla cristianità e all'Europa propriamente detti.

Questo risultato sembrerà piuttosto paradossale, se si considera peraltro lo sviluppo che hanno preso ai nostri giorni gli studi bizantini. Come può succedere che, fra questi eminenti maestri, in queste riviste specializzate e nelle numerose opere consacrate nei nostri giorni a Bisanzio, nessuna voce autorevole si sia levata per contestare la fondatezza delle conclusioni attuali, se veramente esse non sono valide scientificamente<sup>6</sup>?

Sarebbe improprio prendere questo silenzio per un consenso. La verità è che i bizantinisti non si incontrano quasi mai su un medesimo terreno con gli storici del pensiero occidentale. Filologi di formazione per la maggior parte, non mirano generalmente che a stabilire il più accuratamente possibile i testi e gli avvenimenti. Per di più, questa erudizione – d'altronde indispensabile e logicamente primaria – si riferisce soprattutto al periodo imperiale della storia bizantina, più che all'imbroglio politico lasciato nel Mediterraneo orientale dalla IV Crociata.

Precisamente, dal XIII al XV secolo, gli avvenimenti sono stati più sovente studiati nel quadro delle Crociate, o della storia ecclesiastica. Da questi punti di vista, i Greci dovevano fatalmente apparire come dei nemici o, almeno, come degli stranieri al mondo occidentale. Considerati con più distacco, gli antagonismi non avrebbero potuto nascondere agli sguardi dello storico i solidi e stretti legami che, alla vigilia delle conquiste turche, univano Greci e Italiani in un vasto complesso economico, politico e culturale.

Ora, è evidentemente questo ambiente e quest'epoca di scambi intensi fra l'Italia e la Grecia che bisogna conoscere, se si vuole abbracciare in tutta la sua complessità il problema delle origini del Rinascimento, della formazione del pensiero e della sensibilità moderni. La presente opera non potrebbe avere naturalmente simile

<sup>6</sup> Da notare tuttavia la protesta, con brio vendicativo, di A.-M. Schmidt: *Ingratitude des humanistes envers Byzance*, in *Permanence de la Grèce*, Parigi, 1958, pagg. 135-141. Vedere anche J. Verpeaux, *Byzance et l'humanisme*, nel *Bollettino dell'Associazione G. Budé*, ott. 1952, pagg. 25-38, e la mia comunicazione al congresso dell'Associazione Guillaume Budé, pubblicata nelle *Lettres d'Humanité*, 12, 1953, pagg. 82-90.

ambizione. Non è che un sondaggio, lanciato su un punto centrale è vero, nondimeno particolare. Ben altre ricerche sarebbero ancora necessarie per stendere, dell'umanesimo e del pensiero ellenici, una mappa confrontabile, per estensione e precisione, ai rilievi che possediamo per i secoli italiani XIV e XV<sup>7</sup>. Non si sono del resto dissimulate le difficoltà del compito. Se i bizantinisti non si reclutano per lo più che fra i filologi classici o orientalisti, è perché il campo dei loro studi è difficilmente accessibile agli altri ricercatori. Degli ostacoli quasi insormontabili si innalzano da tutti i lati: una massa di testi greci mal pubblicati, raramente tradotti, spesso rimasti anche inediti.

Così uno sguardo dato sulla bibliografia pubblicata qui potrebbe suggerire che il caso di Pletone era singolarmente più favorevole. Il vantaggio è reale, benché parzialmente compensato dalla voluminosità delle pubblicazioni. Il profitto che si ha è raramente in rapporto con gli ostacoli da superare per raggiungere questi studi che, per di più, contengono per la maggior parte molte ripetizioni, poche osservazioni nuove e meno ancora delle verifiche delle conclusioni antiche. Di solito, per di più, questi studi non superano affatto il livello della semplice erudizione e, quando vi si avventurano, non evitano senza problemi gli errori che possono raggiungere delle costruzioni basate su un fondamento troppo stretto o mal assicurato.

La perspicacia degli autori non è del resto necessariamente in causa. Malgrado tante notizie, articoli, capitoli e anche libri consacrati al maestro di Mistrà, tutte le testimonianze contemporanee non sono ancora state valutate, e le opere stesse del filosofo non sono state tutte studiate, pubblicate o anche semplicemente reperite.

Un eminente ellenista francese, C. Alexandre, ha ben riunito i frammenti del *Trattato delle Leggi* a cui è potuto giungere un secolo fa. Il concorso di A. Pellissier gli ha anche permesso di unirvi una traduzione francese, sufficientemente fedele per l'epoca. Ma questo notevole sforzo non ebbe conseguenze felici: per portare tutti i suoi frutti, avrebbe dovuto proseguire con un'edizione di tutte le altre opere filosofiche di Pletone. Isolato, il *Trattato delle Leggi* deviò gli apprezzamenti degli storici.

<sup>7</sup> Si dispone degli studi recenti di R. Guiland su Niceforo Gregoras, di Cammelli su Crisolora e Argiropulo, dello stesso e di Loenertz su Cidone, di Beck su Teodoro Metochite, ecc., ma quante inchieste simili ci vorranno ancora per conoscere con precisione il movimento delle idee presso i Greci di quest'epoca?

Come il celebre opuscolo *Della Differenza fra Platone e Aristotele*, che deve sempre leggersi in una mediocre edizione del XVI secolo, dotata di una traduzione latina spesso oscura e talvolta inesatta, ci si limita d'abitudine a farne un uso molto limitato. Come, d'altra parte, la *Replica a Scolario* non è pubblicata che in greco e secondo un manoscritto che consegna un testo spesso inintelligibile, questa esposizione, la più tecnica e la più completa del pensatore di Mistrà, resta praticamente lettera morta.

Gli storici sono così portati a sfruttare, di preferenza, i testi pubblicati da Alexandre. Ora questi frammenti delle *Leggi* non possono dare che un'idea forzatamente incompleta, e spesso molto superficiale, delle concezioni filosofiche del loro autore. Di proposito, il patriarca Gennadio che distrusse il libro, ne lasciò sussistere le parti meno sconvenienti di filosofia. Evitava così di comunicare al pubblico le dimostrazioni che sostenevano le audaci dottrine del restauratore del paganesimo. Per giustificare il suo autodafé, si contentò di eccettuarne alcuni fogli, che attestavano il politeismo dell'opera, senza fornirne le ragioni. Si sono, del resto, conservati pochi elementi delle parti propriamente dottrinali. Di conseguenza, l'interpretazione in profondità del pensiero di Pletone non è stata affatto tentata finora.

Si possiedono degli utili riassunti o parafrasi delle *Leggi* nelle opere di Schultze, di Karampasès e di Kieszkowski<sup>8</sup>, degli studi più approfonditi, su dei punti particolari, nei lavori di Taylor e del P. E. Stéphanou. Non era senza dubbio superfluo volere perseguire queste strade fino al loro punto d'unione, fino al cuore del pensiero e del sistema, per vedere come vi si sono orditi i principi propriamente filosofici del platonismo di Mistrà.

A questo fine non era sufficiente raggruppare i risultati acquisiti dai precedenti sforzi, bisognava dapprima verificare, riprendere, perfezionare i lavori per accedere al testo autentico e alle circostanze che presiedettero alla composizione di tutte le opere di Pletone. È solamente investigandone così tutte le parti che si poteva nutrire la speranza di espugnare il Maestro di Mistrà nei

<sup>8</sup> Questo sapiente polacco merita una menzione particolare, poiché non ha limitato il suo studio al solo *Trattato delle Leggi*, ha saputo rimettere al primo posto i *Commentari agli Oracoli caldaici*. Poiché, d'altra parte, è ricercando la preparazione alla filosofia di Giordano Bruno e dei principali rappresentanti del Rinascimento (*Studi...*, pag. V) che giunse a studiare il pensatore di Mistrà, e ha compreso meglio dei suoi predecessori la portata storica del sistema di Pletone.

suoi angoli più segreti. Questa ricerca delle caratteristiche del platonismo greco del XV secolo era, d'altra parte, la prima condizione da soddisfare, se si volevano preparare dei confronti fecondi e permettere di determinare la collocazione che spetta esattamente agli umanisti greci nella storia del Rinascimento.

Nella presente opera, la parte dell'erudizione è stata volontariamente ridotta e relegata il più possibile nelle note e appendici. Tutto è stato subordinato allo scopo del libro, che è quello di far conoscere lo spirito proprio e le dottrine chiave del platonismo di Mistrà, al fine che possa essere apprezzato per se stesso e situato più esattamente, finalmente, nella tradizione bizantina e nel movimento spirituale del suo tempo<sup>9</sup>.

Ma l'opera non corre così il doppio rischio di deludere gli storici e i filologi, che prediligono il lavoro «esaustivo», e di spazientire i filosofi, che gli storici della filosofia non hanno abituato a tanta minuzia cavillosa? Si mette forse troppa compiacenza nel contemplare i sistemi filosofici come le costellazioni nel «cielo delle stelle fisse», senza rapporto con le vicissitudini contingenti del nostro mondo sublunare. A colpo sicuro, nessun atteggiamento sarebbe più pericoloso per la comprensione del platonismo di Mistrà tanto è, da parte sua, compenetrato nella trama della storia. Ma, infatti, non sarebbe uno dei segni distintivi della vera filosofia, questa intima e costante unione fra il pensiero e la vita? E il sistema originale, non sarebbe esattamente questo punto quello in cui un filosofo tenta di rispondere alle domande che si pongono i suoi contemporanei?

Giunto al termine di questo lavoro, tengo ad esprimere la mia gratitudine a tutti coloro che mi hanno permesso di compierlo. Sono particolarmente riconoscente al Professore P. Mesnard, della facoltà di Lettere di Algeri, così come alla Signora M. Curves-Delcourt e ai Signori M. De Corte e Ph. Devaux, Professori all'Università di Liegi, per le critiche e gli incoraggiamenti che mi hanno così generosamente prodigato. All'Abate

<sup>9</sup> Gli altri risultati sono stati consegnati, o lo saranno in altre pubblicazioni, particolarmente sotto forma di edizioni, traduzioni e commentari. - Inizialmente, avevo pensato di fornire qui l'estratto dei manoscritti e delle opere di Pletone. Davanti alla massa e complessità dei materiali ho dovuto soprassedere a questa pubblicazione: essa apparirà prossimamente in *Scriptorium*. Potrà, del resto, beneficiare di un articolo, da notarsi nella medesima rivista: A. Diller, *The Autographs of Georgius Gemistus Pletho*. Aspettando, si troveranno facilmente le indicazioni sparse nel presente volume, con l'aiuto (incompleto) delle opere, inserito nell'indice, sotto il nome di Pletone. - Quest'opera era composta, quando mi è pervenuto il suggestivo articolo di A. G. Keller, *A Byzantine Admirer of «Western» Progress: Cardinal Bessarion* (in: *Cambridge Histor. Journal*, II, 1955, pagg. 343-348). Vi si troveranno alcuni elementi d'informazione, estratti particolarmente da una biografia di Bessarione che non ho potuto utilizzare: A. Kyros, Βησσαρίων ὁ Ἑλληὴν, Atene 1947. Da notare infine l'articolo di Ch. Astruc, *La fin inédite du Contra Plethonem de Mathieu Camariotès*, pubblicato in *Scriptorium*, 1955, pagg. 246-262.

R. Marcel l'opera deve il vantaggioso onore di apparire in una collezione apprezzata e largamente estesa, mentre la sua preparazione e la sua realizzazione materiale sono grandemente debitrice al Governo belga, al Fondo nazionale della Ricerca scientifica e alla Fondazione Universitaria del Belgio. Ringrazio anche i Signori D.-A. Zakythinos, Ch. Astruc e, in generale, tutte le persone che mi hanno facilitato l'accesso ai documenti. Non posso dimenticare infine i numerosi amici che hanno consentito di discutere le idee qui espone, specialmente H. Haag, Maestro di conferenze all'Università di Louvain, l'Abate E. Felix e Martin Wittek, che hanno inoltre accettato di rivedere accuratamente il mio testo. Quanto all'amica generosa che instancabilmente mi asseconda già da tanti anni, questo libro ha talmente beneficiato delle sue cure attente che è molto giusto dedicarglielo.

## BIBLIOGRAFIA

Compilare un elenco completo delle opere che menzionano, a qualsiasi titolo, Pletone o la Scuola di Mistrà, è un'impresa irrealizzabile, e d'altronde perfettamente inutile, poiché la maggior parte di queste menzioni di dizionari, manuali, trattati generali..., sono fuggevoli e fatti di seconda mano. Ci si è dunque limitati a raccogliere i lavori sufficientemente originali.

D'altra parte, è necessario segnalarlo, questo elenco non contiene le notizie bibliografiche di tutte le pubblicazioni utilizzate nella presente opera, ma unicamente quelle che trattano *ex professo* dell'argomento. Gli studi, citati a titolo occasionale, lo saranno, la prima volta, con tutte le indicazioni bibliografiche auspicabili, e l'indice finale permetterà di ritrovare, senza problemi, queste informazioni, così come tutte le citazioni degli autori, sia antichi che moderni.

ALEXANDRE (C.). – Pléthon. *Traité des Lois*, o raccolta dei frammenti, in parte inediti, di questa opera, testo riveduto sui manoscritti, preceduto da una nota storica e critica, e ampliato da una scelta di documenti giustificativi, la maggior parte inediti. Traduzione di A. PELLISSIER, Parigi, 1858, c-472 pp.

ALLATIUS (L.). – *De Ecclesiae occidentalis atque orientalis perpetua consensione libri tres*. Colonia, 1648.

– *De Georgiis et eorum scriptis diatriba*. In coda a GEORGII ACROPOLITAE *Historia*. Parigi, 1651, in-f°, p. 299-427 (Georges Gémiste Pléthon: p. 383-393).

– *De mensura temporum Antiquorum et praecipue Graecorum exercitatio*. Colonia, 1645.

– *In Roberti Creyghtonii apparatus, versionem et notas ad Historiam Concilii Florentini scriptam a Silvestro Syropulo...* Roma, 1665.

ANASTOS (M.-V.). – *Le calendrier et la liturgie de Georges Gémiste Pléthon*, in: *Actes du VI<sup>e</sup> Congrès intern. d'Études byzantines, Paris, 1948*, Parigi, 1950, p. 207-219.

– *Pletho's calendar and liturgy*, in *Dumbarton Oaks Papers*, 4 (1948), p. 183-305.

– *Pletho, Strabo and Columbus*, in: *Mélanges Grégoire*, t. IV (Bruxelles, 1935), p. I-18.

– *Pletho and Strabo on the Habitability of the Torrid Zone*, in *Byzantinische Zeitschrift*, 1951, p. 7-10.

ASTRUC (Ch.). – *Manuscripts parisiens de Gémiste Pléthon*, in: *Scriptorium*, 5 (1951), p. 114-116.

BASSI (D.). – *Sette epigrammi greci inediti*, in *Rivista di filologia e d'istruzione classica*, 26 (1898), p. 385-398.

BATTAGLINI (A.). – *Della corte letteraria di Sigismondo Pandolfo Malatesta Signor di Rimini commentario*. In: *Basinii Parmensis poetae Opera praestantiora nunc primum edita et opportunis commentariis illustrata*, Rimini, 2 tomi in 3 volumi, 1794, vol. 2, p. 43-255.



- BECK (H.). – *Theodoros Metochites. Die Krise des byzantinischen Weltbildes im 14. Jahrhundert*. Monaco, 1952.  
– *Vorsehung und Vorherbestimmung in der theologischen Literatur der Byzantiner* (= *Orientalia Christiana Analecta*, vol. 114). Roma, 1937.
- BIDEZ (J.). – *La tradition manuscrite et les éditions des discours de l'empereur Julien* (= *Université de Grand. Recueil des travaux publiés par la Faculté de Philosophie et Lettres*, vol. 61). Gand-Parigi, 1929.  
– e F. CUMONT. – *Les mages hellénisés. Zoroastre, Ostanès et Hystaspe d'après la tradition grecque*. Parigi, 1938, 2 vol.
- BILINSKI (B.). – *De Gemisto Plethone Strabonis et Plutarchi (Quaest. gr.) epitomatore in Cod. Vaticano gr. 1759 servato*, in: *Eos* (Breslavia), 43 (1948-1949), p. 78-85.
- BOIVIN. – *Querelle des philosophes du quinzième siècle. Dissertation historique*, in: *Mémoires de littérature... de l'Académie... des Inscriptions et Belles-Lettres*, 2 (1716), p. 715-729.
- BRÉHIER (L.). – *Byzance et empire byzantine*, in *Byzant. Zeitschr.*, 30 (1930), p. 360-364.  
– *Le monde byzantine : I. Vie et mort de Byzance. II. Les institutions de l'Empire byzantin. III. La civilisation byzantine*. Parigi, 1947-1950, 3 vol.
- CAMARIOTA (Matthaeus). – *Orationes II. in Plethonem, De fato*. Ex Bibliotheca publica Lugduno-Batava nunc primum edidit, et latine reddidit Hermannus Samuel REIMARUS, Hamburgensis. Praefationem, in qua de Camariota traditur notitia praemisit... Jo Albertus FABRICIUS, Leyde, 1721. (In appendice: *PLETHONIS Libellus De fato ejusdemque eodem argumento. Una cum Matthaei CAMARIOTAE Orationibus II in Plethon... 1722*).
- CAMMELLI (G.). – *Demetrius Cydones. Correspondance*, testo inedito, implementato e tradotto. Parigi, 1930.  
– *Personaggi bizantini dei secoli XIV-XV attraverso le epistole di Demetrio Cidonio*, in *Bessarione*, 36 (1920), p. 77-108.
- COLLINET (P.). – (Communication sur le tombeau de Pléthon à la séance du 28 juin 1922), in: *Bulletin de la Société nationale des antiquaires de France*, 1922, p. 255-259.
- CIRIACO D'ANCONA. – *Inscriptiones seu epigrammata Graeca et Latina reperta per Illyricum*. Roma, 1747.
- CYRILLUS (S.). – *Codices graeci mss. R. Bibliothecae Borbonicae descripti atque illustrate*. Napoli, 1826-1832, 2 vol.
- DAIN (A.). – *Sur un manuscrit grec de Salamanque...*, in: *Ermerita*, 10(1942), p. 1-12.
- DANIELIDÈS (D.-I.). – *Ἡ νεοελληνικὴ κοινωνία καὶ οἰκονομία*. Atene, 1934.
- DELLA TORRE (A.). – *Storia dell'Accademia platonica di Firenze*. Firenze, 1902.
- DIMARAS (C.-D.). – *Notes sur le tombeau de Gémiste*, in: *L'Hellénisme contemporain*, 1938, p. 192-199.
- DILLER (A.). – *A Geographical Treatise by Georgius Gemistus Pletho*, in: *Isis*, 27 (1937), p. 441-451.  
– *Pletho and Plutarch*, in: *Scriptorium*, 8 (1954), p. 123-127.
- DRAESEKE (J.). – *Georgios Gemistos Plethon*, in: *Zeitschr. f. Kirchengeschichte*, 19

- (1899), p. 265-292.  
 – *Plethons und Bessarions Denkschriften «Über die Angelegenheiten im Peloponnes»*, in: *Neue Jahrbücher f. d. klass. Altertum, Geschichte u. deutsche Literatur...*, 27 (1911), p. 102-119.  
 – *Zu Platon und Plethon*, in: *Archiv f. Gesch. d. Philosophie*, 1914, p. 288-294.  
 ELLISEN (A.). – *Analekten der mittel-und neugriechischen Literatur*, Lipsia, 1854-1850, 3 vol.  
 FABRICIUS (I.-A.). – *Bibliotheca Graeca...*, Amburgo, 1718-1754, 14 vol.  
 – *Bibliotheca Graeca*, ed. quarta... curante G. Ch. Harles, Amburgo, 1790-1809, 12 vol.  
 FAWCONER (E.). Ἀριστοτέλους Περὶ ἀρετῶν καὶ κακίων. Πλήθωνος Περὶ ἀρετῶν. Oxford, 1752.  
 FICINO (MARSILIO). – *Opera omnia*. Basilea, 1561, 2 vol.  
 FIORENTINO (F.). – *Il risorgimento filosofico nel Quattrocento*. Napoli, 1885.  
 FUCHS (F.). – *Die höheren Schulen von Konstantinopel im Mittel-alter* (= *Byzantinisches Archiv*, vol. 8). Lipsia-Berlino, 1926.  
 GASPARY (A.). – *Zur Chronologie des Streites der Griechen über Platon und Aristoteles im 15. Jahrhundert*, in: *Archiv f. Geschichte d. Philosophie*, 3 (1890), p. 50-53.  
 GASS (W.). – *Gennadius und Pletho, Aristotelismus und Platonismus in der griechischen Kirche...* Gennadii et Plethonis *Scripta quaedam edita et inedita*. Breslavia, 1844, 2 vol.  
 GEORGIUS TRAPEZUNTIIUS. – *Comparationes phylosophorum Aristotelis et Platonis*. Venezia, 1523.  
 GRÉGOIRE (Henri). – *Les manuscrits de Julien et le mouvement néoplaton de Mistra: Démétrius Rhallis et Gémiste Pléthon*, in: *Byzantion*, 5 (1929-1930), p. 730-736.  
 GYRALDUS (Lilius Gregorius): – *De poetis nostrorum temporum*, hrsg. v. Karl Wotke. Berlino, 1894.  
 HARDT (I.). – *Catalogus codicum manuscriptorum Bibliothecae regiae Bavaricae...* vol. I. *codices Graecos complexum*. Monaco, 1806-1810, 5 vol.  
 HEIBERG (J.-L.). – *En Samfundsreformatoren* (= *Studier fra Sprogog Oldtidsforskning...*, n° 22). Copenhagen, 1865.  
 JUGIE (M.). – *La date de la mort de Gémistos Pléthon*, in: *Échos d'Orient*, 38 (1935), p. 160-161.  
 – *La polémique de Georges Scholarios contre Pléthon. Nouvelle édition de sa «Correspondance»*, in: *Byzantion*, 10 (1935), p. 517-530.  
 – *De processione Spiritus Sancti, ex fontibus Revelationis et secundum Orientales dissidentes* (= *Lateranum*, nova ser. II; 3-4). Roma, 1936.  
 – *La professione di foi de Georges Amiroutzès au concile de Florence*, in: *Échos d'Orient*, 40 (1937), p. 175-180.  
 – *Theologia dogmatica christianorum Orientalium ab Ecclesia catholica dissidentium*. Parigi, 1926-1935, 5 vol.  
 – *L'unionisme de Scholarios*, in: *Échos d'Orient*, 40 (1937), p. 65-86.  
 KAMARIOTÈS vedere : CAMARIOTA, *Orationes II...*  
 KARAMPASES (A.). – *Τὸ φιλοσοφικὸν σύστημα τοῦ Πλήθωνος*. Eraclea (Creta), 1910.

- in: Νέα Σιών (Gerusalemme), 9 (1909), p. 220-228; 408-413; e 10 (1910), p. 356-366 unico scritto dell'autore a cui ho potuto accedere.
- KAZAZÈS (N.). – Γεώργιος Γεμιστός Πλήθων καὶ ὁ κοινωνισμὸς κατὰ την Ἀναγέννησιν, in: Ἐπιστημονικὴ Ἑπετηρίς (Atene), 1902-1903, p. 5-48.
- KIESZKOWSKI (B.). – *Georgios Gemisto Pleton*, in: *Przegląd filozoficzny*, 36 (1933), p. 26-50.
- *Il platonismo del Rinascimento italiano e la dottrina degli Oracoli Caldaici*, in: *Giornale critico della filosofia italiana*, 1934, p. 189-198 (ripreso pressoché integralmente negli *Studi...* del medesimo autore, p. 119-127):
- *Platonizm Renesansowy*. Varsavia, 1935.
- *Studi sul platonismo del Rinascimento*. Roma, 1936.
- KNÖS (B.). – *Gémiste Pléthon et son souvenir*, in: *Lettres d'humanité*, 9 (1950), p. 97-184.
- KRUMBACHER (K.). – *Geschichte der byzantinischen Litteratur von Justinian bis zum Ende des oströmischen Reiches (527-1453)*. 2. Aufl., Monaco, 1897.
- LAMBECIUS (P.). – *Commentariorum de... Bibliotheca Caesarea Vindobonensi Libri duo*. Ed. altera, opera... A.K. Kollari, Vienna, 1766-1782., 8 tomi in 4 vol.
- LAMBROS (Sp.). – Ἀργυροπούλεια. Atene, 1910.
- Κυριακὸς Ὁ Ἀγκωνίτης ἐν τῇ Λακωνικῇ, in: Νέος Ἑλληνομνήμων, 5 (1908), p. 419 s.
- Λακεδαιμόνιοι βιβλιογράφοι, in: Νέος Ἑλληνομνήμων, 4 (1907), p. 152-187 e 303-357.
- Παλαιολόγια καὶ Πελοποννησιακά. Atene, 1912-1930, 4 vol.
- LEGRAND (Émile). – *Bibliographie hellénique ou description raisonnée des ouvrages publiés en grec par des Grecs aux XV<sup>e</sup> et XVI<sup>e</sup> siècles*. Parigi, 1885-1906, 5 vol.
- *Cent-dix lettres grecque de François Filelfe*, pubblicate integralmente per la prima volta secondo il codex Trivulzianus 873. Con traduzione e commentari... Parigi, 1892.
- MAMALAKIS (I.-P.). – Γεώργιος Γεμιστός-Πλήθων. (= *Texte und Forschungen zur byzantinisch-neugriechischen Philologie*, n° 32), Atene, 1939.
- Ὁ Γ. Γεμιστός ἐν Πελοποννήσῳ. Tessalonica, 1939 (opera a cui non ho potuto accedere).
- MASAI (F.). – *Le problème des influences byzantines sur le platonisme italien de la Renaissance*, in: *Bulletin de l'Association G. Budé*, supplemento: *Lettres d'humanité*, 12, 1953, p. 82-90.
- (R. e F.): – *L'Œuvre de Georges Gémiste Pléthon*. Relazione sulle recenti scoperte: autografi e parti inediti, in: *Bulletin de l'Académie royale de Belgique*, Classe des Lettres, 1954, p. 536-555.
- MERCATI (Giovanni). – *Un autografo del Bessarione*, in: *Bessarione*, 33 (1917), p. 185 s. (Ristampato in: *Opere minori*, t. IV, p. 22-24).
- *Minuzie*, in: *Bessarione*, 38 (1922), p. 135-143. (Ristampato in: *Opere minori*, t. IV, p. 172-177):
- *Scritti d'Isidoro il cardinale Ruteno e codici a lui appartenuti che si conservano nella Biblioteca apostolica* (= *Studi e Testi*, 46). Roma, 1926.

- MERCATI (Silvio G.): – *Gli spostamenti nel testo dell'epitafio di Elena Palaeologina dipendono dall'editore ...*, in: *Byzant. Zeitschr.*, 24 (1924), p. 40-42.
- MÖNCH (WALTER). – *Die italienische Platonrenaissance und ihre Bedeutung für Frankreichs Literatur-und Geistesgeschichte (1450-1550)*. Berlino, 1936.
- MOHLER (L.). – *Aus Bessarione Gelehrtenkreis*. Paderborn, 1942.  
– Bessarionis *In Calumniatorem Platonis libri IV ...* Paderborn, 1927.  
– *Kardinal Bessarion als Theologe, Humanist und Staatsmann*. Paderborn, 1923.
- MORELLIUS (Iacobus). *Bibliotheca manuscripta graeca et Latina*. Bassano, 1802.
- MÜLLER (Joseph). – *Byzantinische Analekten*, in: *Sitzungsber. d. philos. – hist. Classe d. k. Akademie d. Wiss. v. Wien*, 9 (1852), p. 336-419.
- NOÏRET (H.). *Lettres inédites de Michel Apostolis...* (= *Bibliothèque de l'École française d'Athènes et de Rome*, 54), Parigi, 1889.
- OPSOPOEUS (J.). – *Oracula magica Zoroastris cum scolii Plethonis et Pselli...* Parigi, 1599 (in coda a: *Sibyllina Oracula*):
- PARISOTTI (A.). – *Idee religiose e sociali di un filosofo greco del Medio Evo*, in: *Scritti vari di filologia a Ernesto Monaci*, Roma, 1901, p. 1-19.
- P*(astrologia...) *G*(raeca) a cura di Jung-P. Migne, vol. 160 e 161.
- PETIT (Louis). – *Acolouthie de Marc Eugénicos, archevêque d'Éphèse*, in: *Studi bizantini*, 2 (1927), p. 193-235.  
– *Documents relatifs au concile de Florence* (= *Patrologia Orientalis*, XVII, 2).
- POWELL. (J.-E.). – *Michael Apostolios gegen Theodoros Gaza*, in: *Byzant. Zeitschr.*, 38, 1938, p. 71-86.
- REIMARUS (H.-S.). vedere: CAMARIOTA, *Orationes...*
- RICCI (Cottado). – *Il Tempio Malatestiano*, Milano, 1925.
- SABBADINI (R.). – *Ciriaco d'Ancona e la sua descrizione autografa del Peloponneso trasmessa da Leonardo Botta*, in: *Miscellanea Ceriani*, Milano, 1910, p. 183-247. Ristampato fuorché il testo delle iscrizioni e le tavole, con un appendice inedita, in *Classici e Umanisti da codici Ambrosiani* (= *Fontes Ambrosiani*, vol.II), Milano, 1933, p. 152.
- SATHAS (C.-N.). – *Documents inédits relatifs à l'histoire de la Grèce au Moyen Age*. Parigi, 1880-1890, 9 vol.
- SCHOLARIOS (Georges Gennade): – *Œuvres complètes*, pubblicate... da L. PETIT, X.-A. SIDÉRIDÉS, M. JUGIE. Parigi, 1928-1936, 8 vol.
- SCHULTZE (FRITZ). – *Georgios Gemistos Plethon und seine reformatorischen Bestrebungen...*, Jena, 1871. Dissertazione, ripresa e ampliata nell'opera seguente:  
– *Georgios Gemistos Plethon und seine reformatorischen Bestrebungen* (= *Geschichte der Philosophie der Renaissance*, vol.I, il solo apparso). Jena, 1874.
- STEIN (HEINRICH). – *Sieben Bücher zur Geschichte des Platonismus*. Untersuchungen über das System des Plato und sein Verhältniss zur späteren Theologie und Philosophie, t. III (Göttingen, 1875), p. 105-129.
- STEIN (LUDWIG). – *Die Continuität der griechischen Philosophie in der Gedankenwelt der Byzantiner*, in: *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 1896, p. 225-246.
- STEPHANOU (E.). – *Ἡ εἰσαγωγή ἐν τῷ φιλοσοφικῷ συστήματι τοῦ Πλήθωνος*, in:

## BIBLIOGRAFIA

- Εἰς μνήμην Σπ Λάμπρου (Atene, 1935), p. 315-320.  
 – *Études récentes sur Pléthon*, in: *Échos d'Orient*, 35 (1932) p. 207-217.  
 – *Pléthon*, in: *Dictionnaire de théologie catholique*, vol. XII, 2 (Parigi, 1934), col. 2393-2404.
- STEUCHUS (A.). – *De perenni philosophia libri X*. Basilea, 1542.
- SYROPOULOS. – *Vera Historia Unionis non verae... graece scripta... transtulit... R. Creighton*. L'Aia, 1650.
- TAESCHNER (F.). – *Georgios Gemistos Plethon. Ein Beitrag zur Frage der Uebertragung von islamischem Geistesgut nach dem Abendlande*, in: *Der Islam*, 18 (1929), p. 236-243.  
 – *Georgios Gemistos Plethon, ein Vermittler zwischen Morgenland und Abendland zu Beginn der Renaissance*, in: *Byzantinischneugriechische Jahrbücher*, 8 (1929-1930), p. 100-113.
- TATAKIS (Basile). – *La philosophie byzantine* (= É. Bréhier, *Histoire de la philosophie*, II fasc. supplementaire). Parigi, 1949.
- TAYLOR (John W.): – *Gemistus Pletho as a moral philosopher*, in: *Transactions and proceedings of the American Philological Association*, 51 (1920), p. 84-100.  
 – *Georgius Gemistus Pletho's criticism of Plato and Aristotle*. Menasha (Wisconsin), 1921, (Dissertazione dell'Università di Chicago).
- TOZER (H.-F.). – *A Byzantine Reformer (Gemistus Plethon)*, in: *The Journal of Hellenic Studies*, 7 (1886), p. 353-380.
- VASLIEV (A.-A.). – *Histoire de l'Empire byzantine*. Tradotto dal russo da P. BRODIN e A. BOURGUINA. Parigi, 1932, 2 vol.
- VINCENT (A.-J.-H.). – *Notice sur trois manuscrits grecs relatifs à la musique...*, in: *Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque du Roi*, vol. 16, 2<sup>e</sup> parte, Parigi, 1847.
- WALZ (Chr.). – *Rhetores Graeci*, vol. VI, Stoccarda-Tubinga, 1834.
- YRIARTE (Ch.). – *Un condottiere au XV<sup>e</sup> siècle*. Rimini. *Études sur les lettres et les arts à la cour des Malatesta*. Parigi, 1882.
- ZAKYTHINOS (D.-A.). – *Le Despotat grec de Morée. I. Histoire politique*. Parigi, 1932.  
 – *II. Vie et institutions*. Atene, 1953.  
 – 'Ιδεολογικά συγκρούσεις εις την πολιορκουμένην Κωνσταντινούπολιν, in: *Νέα Ἑστία*, 24 (1950), 794-799.



## CAPITOLO PRIMO

# IL RINASCIMENTO DELLA GRECIA

La Grecia non è un dono della natura. Un abbozzo, senza dubbio, le è stato procurato dalla geografia, ma il suo completamento costituisce un ideale, uno scopo che gli elleni si sono assegnati. In questo senso, la Grecia non ha plasmato il popolo greco, sono gli invasori di queste vallate, di queste pianure, di queste isole che hanno voluto far prevalere l'unità delle loro origini e della loro cultura sulla frammentazione delle zone che spettavano loro per la conquista.

Si conoscono gli ostacoli che sorsero sul percorso di questa unità nel corso di tre millenni. Gli storici se ne sono meravigliati, biasimando la cattiva volontà di svariate città.

Édouard Herriot ha espresso bene questo scandalo della storia greca (e del suo insegnamento): «Si vogliono prendere in esame le fonti da cui sono scaturite le idee essenziali di ogni cultura: l'idea della patria, l'idea dell'umanità, l'idea della legge, l'idea dell'arte, l'idea della scienza; ci si perde nei meandri senza fine di litigi ristretti ad aree locali.»<sup>1</sup>

Ma le lotte fratricide che dividono la storia della Grecia, peraltro incomparabile, sono troppo palesemente l'azione di un ambiente, che trasforma in necessità ineluttabili, le inclinazioni naturalmente egoiste degli individui e dei gruppi. Come dice ancora Herriot: «Sul posto tutto si chiarisce e si comprende. Questa architettura frammentaria della penisola, questo frazionamento della Grecia, l'isolamento di alcune pianure fertili, la dispersione di queste isole che non sono che cime di montagne sommerse, l'altezza delle catene trasversali condannarono a questo particolarismo indefinito il popolo al quale dobbiamo le norme universali di vita e di pensiero.»<sup>2</sup>

Quindi sono molte le difficoltà, gli insuccessi dei tentativi di unificazione che devono meravigliarci e provocare i nostri giudizi?

---

<sup>1</sup> *Sous l'Olivier*, Paris, 1930 pag. 10.

<sup>2</sup> *Ibid.*

Non sarebbe al tempo stesso più giusto e scientifico ammirare l'impresa del sogno unitario e i tentativi fatti per realizzarlo ogni volta che si presentò un segno favorevole ?

Particolarmente, nel XV secolo, la speranza brillò agli occhi dei patrioti elleni, che marciarono subito verso la luce accesa da questa speranza.

Per comprendere questa rinascita dell'ellenismo, bisogna riflettere dapprima sulle condizioni permanenti dell'esistenza di una Grecia indipendente.

## **1. – LA GRECIA E GLI IMPERI**

Nessuna regione della Grecia possiede l'assetto economico né, di conseguenza, quello demografico che deve servire di base agli imperi. Questa penisola ignora i grandi fiumi, le vaste pianure o le ricchezze del sottosuolo. Non possiede nessun « hinterland » che possa fare affluire ai suoi porti le masse umane, né i prodotti del loro lavoro. L'egemonia su alcune provincie vicine sembrò contrassegnare bene il limite estremo delle ambizioni permesse alle aree più favorite.

Al contrario, si potevano edificare imperi in regioni troppo vicine, ad est, come nelle ricche pianure del nord e nella quasi-isola situata ad occidente. Ed infatti, in tempi storici, ossia in epoche di popolamento relativamente denso e di comunicazioni sufficientemente facili, questi imperi, che dovevano necessariamente attentare all'indipendenza ellenica, si costituirono.

Certo, nel loro ambito, la Grecia può trovare, senza contrasto, l'unità, ma un'unità molto provinciale, all'interno dell'assoggettamento ad un potere esterno e dispotico. L'unione tramite l'indipendenza, la Grecia non può trovarla che in quei periodi in cui nessun impero si è solidamente stabilito nelle zone limitrofe e particolarmente sugli Stretti.

Sia che questo luogo di elezione del potere imperiale fosse l'obiettivo o il bersaglio delle competizioni, la Grecia sente subito allentarsi la morsa che la stringeva. Ma poiché nessuna regione del paese è privilegiata al punto da escludere facilmente le altre, un'egemonia non può costituirsi che per lunghi processi. Il lasso di tempo così necessario basta sempre a provocare la reazione invidiosa dei vicini naturalmente ostili. La loro coalizione giunge, se non sempre ad impedire, almeno a rallentare, l'ascesa della città audace. E questi ritardi, queste liti, forniscono immancabilmente l'occasione d'intervenire a quell'impero d'oriente che, nel frattempo, ha recuperato, come al solito, il suo vigore.



Ecco perché l'insieme delle terre greche, di fronte al mondo barbaro, e per mezzo delle sole forze dell'ellenismo, si è sempre rivelata una realizzazione così ardua e così precaria.

Se lo storico filo-ellenico è costernato allo spettacolo dell'inefficienza politica della Grecia, che porti dunque pazienza con questo problema, attribuibile alle condizioni tiranniche dell'ambiente.<sup>3</sup>

Che egli si consoli decisamente, poiché questa impotenza si trova sin dal principio, come la condizione medesima di questa miracolosa libertà greca del pensiero che permette libere discussioni e, per mezzo di esse, lo sviluppo delle scienze e la formazione di una filosofia umanista. Come succede a persone di complessione delicata, la debolezza fisica valse alla Grecia una vita spirituale più intensa.

Se, per mancanza di una base sufficiente, nessuna struttura politica in senso lato poté edificarsi in Grecia, ne risultò anche che nessuna monarchia trovò il mezzo di elevarsi al di sopra delle città e delle leggi. In tal modo il principio e l'essenza della dignità, come quello della libertà umane, furono sempre salve, anche se, all'inizio, pochi uomini ne poterono beneficiare.

Ovunque, in Grecia, un'aristocrazia vigilante e assecondata dalla debolezza medesima del paese seppe mantenere il regno della consuetudine e della legge.<sup>4</sup> Non per altruismo certo, né con l'intenzione di dividere il potere. Essa tese, al contrario, ad assoggettare sempre più completamente i suoi compatrioti economicamente deboli. In Grecia, come altrove – e il contrasto fra Sparta ed Atene lo conferma abbastanza –, l'aristocrazia avrebbe potuto stabilire un regime appena meno sterile di quello del dispotismo, in relazione alle scienze e alle arti. Ma, poiché la parsimonia dei beni materiali aveva predisposto la Grecia contro il dispotismo avvilente dei grandi imperi

<sup>3</sup> Le tendenze romantiche, come le ambizioni centralizzatrici ed imperialistiche degli ultimi secoli, fanno troppo facilmente ammettere che ogni unità di civilizzazione deve obbligatoriamente attribuirsi come fine la costituzione di uno stato unico (una lingua, un popolo). Riflettiamo pertanto sull'esempio contemporaneo del «Commonwealth» britannico o ancora, più semplicemente, della civiltà francese, che oltrepassa così largamente i quadri politici della Francia. È una tale unità superiore per lingua, gusto, religione, pensiero e costumi, quella che conobbero ed apprezzarono i Greci dell'epoca dell'indipendenza. Del resto, il loro frazionamento politico costituiva in definitiva un legame molto forte, per l'identità del gusto e per il medesimo attaccamento alla patria e alla libertà che produceva simultaneamente nel cuore di tutti i greci. Questa conseguenza paradossale è stata ben sottolineata da Glotz e Cohen, *Histoire grecque*, t. 1, pag. 598: «Se la terra greca è tagliata dalle montagne in innumerevoli dipartimenti, lei è tutta intera e... così il gusto dell'autonomia, causa permanente di divisione, non è nemmeno un tratto di somiglianza abbastanza importante per suscitare un sentimento di solidarietà. Questo è talmente vero, che i Greci hanno sempre considerato che loro solamente erano creati dalla natura per vivere nelle città πόλεις e che da lì si opponevano ai barbari, raggruppati in popolazioni di zone arretrate ἔθνη».

<sup>4</sup> Anche a Sparta i cittadini provavano un vivo sentimento di libertà. Vedi a questo proposito: Marie Delcourt, *Images de Grèce*, Notes de lecture et de voyage, Bruxelles, 1943, pag. 170.

d'Oriente<sup>5</sup>, allo stesso modo, la ricchezza della struttura economica e sociale la mise in grado di sfuggire al soffocamento del conservatorismo terriero. Come ha giudiziosamente osservato Jardé, per minuscolo che sia «non vi è Stato greco la cui economia possa riassumersi in una parola; nella medesima città vivono, fianco a fianco, marinai, lavoratori, pastori. La civiltà greca deriva da questa infinita varietà di gruppi umani all'interno della varietà infinita dei quadri geografici.»<sup>6</sup>

Malgrado l'analogia delle situazioni, bisogna convenirne, i Greci non riscoprirono mai più l'antica libertà. Alla fine del Medio Evo, la libertà civica non trovò in Grecia tutte le condizioni per un rinascimento. Sono piuttosto gli Stati d'Italia che riprodussero all'epoca l'immagine più fedele delle città antiche. Ne possedevano la ricchezza della struttura economica e sociale. Per mezzo di franchigie successive, i comuni, le repubbliche erano riuscite a sottrarre gli artigiani e i mercanti alla servitù, all'arbitrio. E la libertà di pensiero, l'amore della ricerca cominciarono a fiorire di nuovo presso i figli istruiti, materialmente indipendenti ed oziosi, dei cittadini arricchiti.

Essendo pertanto, nel Mediterraneo orientale, i porti e i commerci nelle mani degli Italiani, i Greci del XIV e XV secolo non poterono beneficiare di tutte le risorse che offriva il loro paese. Nondimeno, questo esempio degli Italiani e del loro vicinato che arrivava fino alla compenetrazione, come anche, la molteplicità e l'indipendenza di parecchi Stati greci o franchi, procurarono alle élites intellettuali e sociali una libertà di pensiero e di movimento veramente considerevoli.

Nei vasti Stati monarchici dell'antichità e dell'Oriente, il dispotismo non conosceva altri limiti che quelli imposti dall'insufficienza delle tecniche allora in uso. Nei piccoli, la tirannia non era infatti meno peggiore. I rapporti diretti e personali fra principi e sudditi rischiavano lo stesso di renderla, infatti, ancora più pesante, come si vide sovente in Italia dal Rinascimento in poi.<sup>7</sup> È precisamente in questo punto che apparve il beneficio dell'anarchia

<sup>5</sup> L'opera dei fiumi e dei popoli dell'Oriente non deve essere tuttavia sottovalutata: gli imperi che hanno edificato, hanno permesso agli uomini di accumulare un primo capitale di civiltà. In seguito il dispotismo ostacolò il progresso del pensiero. Se dunque, senza Maratona e la libertà greca, il capitale scientifico e artistico dell'Oriente non poteva dare i suoi frutti, è ben vero anche che, senza gli imperi orientali, i Greci sarebbero come le altre popolazioni di zone arretrate dell'Europa, rimaste libere, ma poco civilizzate.

<sup>6</sup> A. Jardé, *La formation du peuple grec*, Parigi, 1923, pag. 15.

<sup>7</sup> Questo aggravamento del dispotismo a seguito dell'esiguità di uno stato è stato evocato in modo forte da Stendhal nella *Chartreuse de Parme*.

greca, nell'Antichità, come alla fine del Medio Evo: la molteplicità di Stati, opposti dai loro interessi e dalle loro costituzioni in un territorio esiguo e, soprattutto, fondamentalmente uno sotto il rapporto della lingua, forniva stimolo, sostegno e, in caso di insuccesso, rifugio ai cittadini audaci. Secondo le circostanze, potevano passare le frontiere in un senso o nell'altro, senza rischi né sacrifici esagerati. Questa facoltà dell'epoca classica, i greci la ritrovarono dal XIII secolo.

Riassumendo, sembra dunque che si possa far consistere «il miracolo greco» in un eccezionale concorso di circostanze favorevoli, dovute per buona parte alla debolezza politica della Grecia classica. È interessante constatare che, ricadendo in quella debolezza, nei secoli XIV e XV, gli Stati della Grecia o, più esattamente, il complesso italo-greco del Mediterraneo centrale ed orientale, poté riprodurre qualche cosa del miracolo antico.<sup>8</sup> La molteplicità e la rivalità delle potenze politiche favorirono una libertà di pensiero che beneficiava già singolarmente degli scismi e dissensi della Chiesa.

Questo indebolimento della società religiosa riportò, anch'esso, la Grecia, come tutta l'Europa d'altronde, ad una delle condizioni del libero pensiero antico. Al termine della sua inchiesta sui famosi processi d'empietà nell'Atene classica, E. Derenne concluse che la tolleranza religiosa, «relativa» del resto, della democrazia ateniese «si spiega per mezzo del carattere della religione greca priva di ogni proselitismo e soprattutto di un clero organizzato.»<sup>9</sup> E il medesimo storico aggiungeva: «Se ci fosse stato ad Atene un clero a cui lo stato avesse riconosciuto il diritto di ricercare e punire gli empi, forse allora ci dovremmo rammaricare di un maggior eccesso. L'assenza di autorità religiosa ha impedito ad Atene di cadere nella vera intolleranza.»<sup>10</sup> L'impero cristiano aveva accordato all'episcopato questo diritto di inchiesta, ma gli scismi, particolarmente nei secoli XIV e XV, avevano disgregato la chiesa, sia in Occidente che a Bisanzio, e reso per questo, singolarmente debole il suo potere coercitivo. Non si può attenuare l'influenza di un tale stato di cose sulla fioritura del libero pensiero moderno.

<sup>8</sup> Anche se ripetuta, questa lezione di storia non basta a far respingere la tentazione (la terza di Gesù nel deserto). I popoli sacrificano senza rimorsi le condizioni di una grandezza spirituale, gustata da un piccolo numero, alle sicure promesse di potenza materiale che offrono gli imperi e le schiavitù «efficienti». Lo stesso Machiavelli, questo figlio del Rinascimento, tuttavia non sognava di un «Principe» che unificherà l'Italia? Non lo riconobbe in Filippo II?

<sup>9</sup> Eudore Derenne, *Les procès d'impiété intentés aux philosophes à Athènes aux V et IV siècles avant J. C.* (= *Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Liège*, fasc. XLV), Liegi-Parigi, 1930, pag. 266 s.

<sup>10</sup> *Ibid.*

A questi fattori d'anarchia e di libertà, se ne aggiunse un altro ancora nella Grecia del XV secolo, che sembrava aver garantito all'aristocrazia del paese una libertà d'azione pressoché totale: l'immunità di cui beneficiavano i latifondisti di Morea (Peloponneso) all'epoca dei Paleologi li metteva praticamente al riparo da tutte le persecuzioni che la chiesa poteva ancora richiedere, ma che un potere moribondo non poteva prendere seriamente in considerazione.<sup>11</sup>

La nobiltà greca aveva saputo, non senza provocare un pericoloso indebolimento dello Stato, acquisire le condizioni materiali e giuridiche di un'indipendenza pressoché totale. Quando gli umanisti come Pletone poterono godere di questi vantaggi, si comprende che li abbiano messi al servizio della restaurazione delle idee ellenistiche. Non è dunque superfluo descrivere qui in modo esteso l'organizzazione della «pronoia» bizantina, poiché è questa che spiega, sembra in definitiva, l'audacia e l'immunità dei pensatori di Mistrà.

Come nel feudalesimo occidentale, il potere imperiale aveva preso, a Bisanzio, l'abitudine di distribuire dei domini «in proprietà provvisoria, condizionata dall'adempimento di un determinato servizio»<sup>12</sup>. L'amministrazione o «pronoia», così delegata, implicava naturalmente «la limitazione del potere centrale; in effetti, questo doveva rinunciare ad alcuni dei suoi diritti in favore dei pronoiardi, lasciando loro soprattutto la riscossione delle tasse nei domini che erano loro attribuiti, ed in seguito il diritto di giudicare i contadini. Più il sistema della pronoia si sviluppava e più il potere centrale si indeboliva, l'influenza dei pronoiardi nelle province dell'Impero diveniva sempre più grande, di modo che finalmente, sui territori concessi in pronoia, il potere dei rappresentanti dello Stato a poco a poco venne escluso ...Non solamente il pronoiaro metteva le mani sui redditi provenienti dai suoi domini, non solamente giudicava la popolazione di queste zone, ma esercitava su di loro tutti i poteri politici e, infatti, era il loro sovrano o amministratore. In cambio di questi vantaggi ed onori, assumeva l'obbligo di prestare servizio militare all'imperatore, ossia di dargli assistenza armata. Se vi si aggiunge ancora l'obbligo di pagare allo stato questa o quella tassa – generalmente di carattere secondario – questo obbligo

<sup>11</sup> Vedremo come le accuse e i reclami meglio fondati delle autorità ortodosse restarono senza seguito negli ultimi anni di Bisanzio.

<sup>12</sup> G. Ostrogorskij, *Pour l'histoire de la féodalité byzantine*, trad. H. Gregoire con la collaborazione di P. Lemerle, Bruxelles, 1954, pag. 347. Questo libro costituisce il primo studio sistematico ed approfondito del processo che «feudalizzò» l'impero bizantino. Ringrazio il Sig. Gregoire per avermi permesso di utilizzarne le prove prima che fosse uscito.

ha soprattutto un carattere simbolico e non rappresenta alcuna reale restrizione importante. Al contrario, nel dominio affidato al pronoiardo, tutti i diritti dello Stato sono di fatto passati all'amministratore pronoiardo. Questa è la tappa suprema e il risultato finale della storia della pronoià bizantina. Questo è lo stato che ci indicano i documenti del XV secolo.»<sup>13</sup>

Sono precisamente i documenti concessi dagli imperatori e despoti al filosofo Giorgio Gemisto Pletone che permettono agli storici di conoscere questa ultima evoluzione della pronoià bizantina.<sup>14</sup> Ci mostrano come «Pletone, sulle sue terre, sia un vero governatore o *képhalis*». <sup>15</sup> Il Maestro della scuola di Mistrà e i suoi nobili discepoli erano diventati praticamente indipendenti, sia dal punto di vista economico che politico. Una volta assicurata questa doppia libertà, potevano elaborare le dottrine più eterodosse in tutta sicurezza.

Ma, troppo presto per l'Europa e il Rinascimento<sup>16</sup>, l'intervento di un impero che nel frattempo si era solidamente stabilito sugli Stretti doveva, ancora una volta, provocare l'arresto, poi il soffocamento di una vita spirituale intensa, spezzando il fragile organismo della Grecia. Fu solamente quando l'impero ottomano si esaurì a sua volta che la penisola antica poté rinascere alla vita nazionale. Da allora, neutralizzando gli Stretti, l'«equilibrio europeo» ha salvaguardato per più di un secolo la recuperata indipendenza. Se l'equilibrio mondiale succede a quello del continente e mantiene ogni impero a distanza sufficiente dal Bosforo, la Grecia può credere il suo avvenire ormai assicurato.

Nella storia della Grecia, l'azione di queste costanti si è trovata qualche volta un po' offuscata – e, del resto, realmente mitigata – dall'ascendente che la civiltà greca giunse ad assicurarsi sulla maggior parte di coloro che la soggiogarono. L'Impero macedone e l'Impero romano si proposero loro stessi risolutamente come campioni dell'ellenismo.

I Romani non ritenevano di potere governare i Greci come gli altri popoli. Questo sentimento è chiaramente espresso nella celebre lettera I

<sup>13</sup> G. Ostrogorskij, *op. Cit.*, pag. 180.

<sup>14</sup> G. Ostrogorskij ha consacrato il cap. X del suo libro allo studio di questi preziosi diplomi da cui risulta che il filosofo esercitava praticamente i diritti sovrani su due fortezze e i territori che ne dipendevano.

<sup>15</sup> H. Gregoire e P. Lemerle, prefazione a G: Ostrogorskij, *op. cit.*, pag. VIII.

<sup>16</sup> Lo spirito della Grecia classica li avrebbe «informati» di più, se l'influenza della Sparta dei Paleologi e dell'Atene degli Acciaiuoli si fosse estesa fino ai pensatori ed artisti del XVI secolo.

di Cicerone a suo fratello Quinto. Meglio ancora, forse, nell'epistola di Plinio il Giovane al governatore Massimo: «Cogita te missum in prouinciam Achaïam, illam ueram et meram Graeciam, in qua primum humanitas, litterae, etiam fruges inuentae esse creduntur; missum ad ordinandum statum liberarum ciuitatum, id est ad homines maxime homines, ad liberos maxime liberos... »<sup>17</sup>. È un vero culto che la Grecia ispira ai suoi conquistatori: « Reuerere conditores deos et nomina deorum, reuerere gloriam ueterem et hanc ipsam senectutem, quae in homine uenerabilis, in urbibus sacra est... Athenas esse quas adeas, Lacedaemonem esse, quam regas; quibus reliquam umbram et residuum libertatis nomen eripere durum, ferum, barbarum est... »<sup>18</sup>. E questi sentimenti non furono solamente libreschi, lo storico li trova realizzati nei fatti e nelle istituzioni: «I Romani, come ha ben notato R. Grousset, si mostrarono gli eredi coscienti dei Macedoni. Come i Macedoni furono i soldati dell'ellenismo in Asia. Non latinizzarono che le provincie occidentali e barbare. Ovunque ove trovarono l'ellenismo, lo rispettarono come una delle forme ufficiali del loro dominio. Ad est del mare Ionio e di Sirte, l'impero romano fu sempre un impero greco.»<sup>19</sup>

Tuttavia l'impero romano divenne un impero «bizantino».

Prima di cercare di definire lo Stato che gli storici designano in tal modo, non è inutile, sembra, far osservare che in sé la denominazione può applicarsi ad ogni grande potenza imperialista avente il suo centro a Bisanzio. In questo senso, il regime turco fu, anche lui, un impero bizantino. Che le parole non si approfittino di noi dunque: si può, secondo l'uso, riservare quest'ultima qualifica all'Impero *greco* di Bisanzio, ma a condizione di non perdere per niente di vista queste due verità storiche: prima, sotto i rapporti fondamentali dell'economia e della politica. L'impero ottomano non fu la distruzione ma la restaurazione dell'impero bizantino; in seguito, quali che siano i titoli e le pretese dei loro governanti, gli Stati franchi, italiani e greci, usciti dallo smembramento dell'Impero bizantino a causa degli avvenimenti del 1204, non possono essere considerati come delle potenze imperiali. Quest'epoca conobbe un brillante rinascimento dell'ellenismo, ma questo non è, propriamente parlando, un periodo della storia bizantina. Questo rinascimento della Grecia è dunque essenzialmente legato alla decadenza bizantina, come l'effetto alla sua causa.

<sup>17</sup> Plinio, *Epistolae*, l. VIII, 24.

<sup>18</sup> *Ibid.*

<sup>19</sup> R. Grousset, *L'Empire du Levant*, Paris, 1946, pag. 50.

Tutto sommato, Alessandro aveva gettato le basi di un impero che, se non fosse stato diviso, normalmente sarebbe dovuto diventare bizantino. L'impero di Roma, – il vero «diadoco» – durò sufficientemente per provare questa necessità. Né il più prestigioso dei passati, né l'attaccamento e la volontà degli uomini resistettero indefinitamente agli imperativi della geografia: il centro di gravità dell'impero si spostò, Costantinopoli ne divenne la capitale, la «seconda Roma».

Con la loro imperterrita giuridicità, i governanti manterranno per più di un millennio il loro titolo di imperatori romani. Eppure la realtà che noi storici designiamo come «Impero bizantino» comincia ad imporsi dall'epoca di Costantino ed anche di Diocleziano.

Nello stesso tempo in cui cambiava la capitale, l'impero subiva un altro cambiamento che attestava e consacrava il rovesciamento delle sue assise profonde: da pagano, lo Stato romano divenne cristiano.

Per una necessità ineluttabile, cominciò ad identificarsi sempre più strettamente con il cristianesimo e persino con l'Ortodossia, vale a dire esigette in maniera sempre più intransigente, l'adesione alla linea – abbastanza ambigua del resto – del cesaropapismo. L'Ortodossia fornì, di ritorno, i suoi più rigidi fondamenti giuridici e sentimentali allo Stato. Reciprocamente, del resto, l'identificazione dello Stato e della Chiesa affrettò lo smembramento dell'Impero, poiché le nazioni dell'Oriente cristiano seppero scoprire delle altre linee dottrinali, da opporre all'Ortodossia di Bisanzio. E così, in seguito a secessioni successive, l'Impero «romano» finì per coincidere con l'area di diffusione della lingua e dell'ortodossia greche, mentre le tendenze «scismatiche» dei Latini e le «eresie» degli Orientali, favorite dalla pressione militare dell'Islam, gettarono le basi degli altri gruppi politici del Medio Evo.

La differenza fra i due Imperi «romani» che si sono succeduti è stata messa abbastanza bene in evidenza da P. Lemerle: «Ridotto entro il suo territorio, esso (il secondo impero) è raccolto meglio attorno alla sua capitale, più adatta a difendersi contro i nemici che l'accerciano. Dopo la perdita delle provincie monofisite, non pratica che una religione, l'ortodossia, che si identificherà col sentimento nazionale. Non parla più che una lingua, il greco... In breve, non è più l'*Impero romano*, salvo nel titolo ufficiale: è l'*Impero greco d'Oriente*. L'amministrazione ne è profondamente modificata dall'istituzione di un regime militare che, nelle circoscrizioni ormai chiamate *thèmes*, concentra tutti i poteri nelle mani del generale o *stratega*. Anche

il medesimo sistema sociale si trasforma: le due classi, alle quali i periodi di crisi sono stati per il Medio Evo costantemente favorevoli, i monaci e i soldati, prendono un'importanza che andrà crescendo. Tutti questi caratteri sono nuovi e resteranno per lunghi secoli, la maggior parte in maniera definitiva, quelli dell'Impero e dello Stato bizantini. È vero dire che il VII secolo, e più precisamente il regno di Eraclio, segna il punto di partenza della storia propriamente bizantina.»<sup>20</sup>

Bisogna insistervi: l'epiteto di «greco», applicato a questo Stato di Costantinopoli non è per nulla sinonimo di «ellenico».

Ben inteso, mantenendo viva la lingua greca, Bisanzio ha reso all'ellenismo i servizi più grandi. Un contatto, almeno virtuale, è sempre stato salvaguardato tramite i maestri del pensiero antico. Un minimo di stima per l'istruzione tradizionale, per la «*παιδεία*» – l'*humanitas*, secondo la traduzione di Aulo Gellio<sup>21</sup> – per gli «studi umanistici» ha fatto sì che un numero minimo di testi essenziali fosse trasmesso, ricopiato ed interpretato nel corso delle epoche. Inoltre, per la sua liturgia in lingua greca e per il culto degli antichi Padri, l'Ortodossia è pertanto una benemerita dell'ellenismo. Durante l'epoca ottomana, essa manterrà un contatto con la popolazione, o almeno una possibilità di contatto, con le fonti antiche. Come sotto gli Ottomani, già sotto i «Franchi», ella seppe produrre nel popolo il sentimento patriottico, assicurare la «continuità della Grecia» e preparare la sua resurrezione. Tuttavia questi fatti e questi meriti non devono dissimulare per niente le opposizioni innate.

Se, per contrasto con la Turcocrazia, Bisanzio sembra «greca», è perché conserva l'espressione esteriore dell'antichità. Ma la lingua non era tutto, nemmeno l'essenziale del patrimonio ellenico.

In realtà, l'Impero bizantino non fu come i suoi predecessori un difensore dell'ellenismo, ne è stato anche il primo nemico dichiarato. La storia ha avuto ragione di ritenere simbolica la chiusura della Scuola di Atene da parte di Giustiniano. Finché durerà realmente l'Impero greco di Bisanzio, il suo atteggiamento riguardo l'ellenismo, ossia nei confronti dei concetti filosofici, religiosi e morali dell'Antichità greco-romana non si modificherà mai.

Senza dubbio, sotto i deboli imperatori dell'XI secolo, uno Psello potrà operare, non senza riguardi del resto né, d'altronde, sembra,

<sup>20</sup> P. Lemerle, nella *Permanence de la Grèce*, Parigi, 1948, pagg. 124-125.

<sup>21</sup> Vedi: Hans Baron, *Aulus Gellius in the Renaissance...*, negli *Studies in Philology*, 48 (1951), pagg. 107-125.



senza una reale ipocrisia, alla restaurazione di un neo-platonismo di assai stretta obbedienza. Ma poiché le redini dell'impero saranno riprese dalle mani energiche di Alessio Comneno, l'ortodossia più radicale soffocherà questo rinascimento e condannerà ogni tentativo di condiscendenza con l'ellenismo.

Si è troppo parlato del platonismo della Chiesa bizantina<sup>22</sup>. Senza dubbio alcuni termini e temi platonici hanno invaso la teologia e la mistica cristiane, al punto di apparirvi come luoghi comuni. Ma se si spremono un po' queste formule vaghe, si fa presto a scoprire dei dissensi irriducibili fra il platonismo filosofico e il pensiero cristiano così come l'hanno fissato i grandi concili. Nell' XI secolo come nel XV, i platonici greci preoccupati del rigore filosofico, ne hanno fatto un'amara esperienza. Persino gli autori più desiderosi di salvare la continuità dell'ellenismo devono riconoscerlo. A proposito del rinascimento platonico dell' XI secolo, uno di loro riporta questo giudizio: «Per la prima volta...si presentano a Bisanzio dei filosofi, tali Psello ed Italo, che coltivano la filosofia nei suoi rapporti immediati con la teologia. Si ha l'impressione che si prepari una nuova era di espansione filosofica. Sfortunatamente questo movimento trovò nella persona di Alessio I Comneno un rivale deciso che impedì la sua libera espansione.»<sup>23</sup> Quanto al rinascimento platonico del XV secolo, tutto il seguito della presente opera mostrerà quello che bisogna pensarne.

Infatti, – che vi è di più significativo? – questo prestigioso vocabolo, «ellenismo» divenne a Bisanzio oggetto di disprezzo e di rimprovero: è il termine che servì a definire il paganesimo. A tal punto che ancora nel XV secolo, gli ortodossi intransigenti, uno Scolario, per esempio, rifiutarono di lasciarsi chiamare «Elleni».<sup>24</sup>

<sup>22</sup> Gli storici dell'Oriente cristiano sembrano ancora troppo influenzati dalle teorie degli slavofili russi ed altri discepoli di Schelling. Si potrebbe tuttavia sostenere seriamente che i Khomiakov, Soloviev, Boulgakov, e tutti i «sofiologi» romantici fossero approvati dalla loro Chiesa durante il Medio Evo, o anche semplicemente che fossero sfuggiti ai fulmini delle autorità civili e religiose di Bisanzio, ben altrimenti esigenti rispetto all'episcopato bonario, e soprattutto impotente, delle Chiese ortodosse contemporanee? Ancora, conviene riconoscere alle gnosi platoniche moderne un carattere cristiano discretamente dimostrato, poiché esse danno molta importanza alla fede, mentre il platonismo filosofico della tradizione risalente a Plotino opponeva il razionalismo alla fede come ad ogni gnosi.

<sup>23</sup> B. Tatakis, *La philosophie byzantine*, pag. 139.

<sup>24</sup> Al titolo della sua recensione su Pletone, nel ms. dell'Athos, Dionysiou 330 (= 3864 Lambros), f. I, Scolario ha aggiunto di suo pugno: καὶ κατὰ Ἑλλήνων ἦτοι πολυθέων (*Œuvres complètes*, t. IV, p. I). Questa bivalenza del termine doveva incitare particolarmente i patrioti «greci» ad adottare le dottrine politeiste. Sulla sinonimia bizantina fra «Elleno» e «pagano», «politeista», vedere W. Koch, *Comment l'empereur Julien tâcha de fonder une église païenne*, excursus I (*Revue belge de Philologie et d'Histoire*, 6, 1927, pag. 539) e, del medesimo, *Sur le sens de quelques mots et expressions chez Julien*, ὁ Ἑλληνισμός (*ibid.*, 7, 1928, pag. 539). Non sarebbe difficile, credo, dimostrare che il disprezzo paradossale dei Greci cristiani per

Il rispetto di Plinio e dei Romani aveva lasciato il posto all'indifferenza e all'odio: i monumenti antichi erano caduti in rovina, erano stati distrutti o trasformati; anche il pensiero greco era stato o rifiutato o re-impiegato nella teologia bizantina.

Che il mantenimento della lingua greca non abusi dunque di noi: cristiano o turco, l'Impero di Bisanzio non è mai stato favorevole allo sviluppo della Grecia vera e propria. Come tale non ha mai favorito l'ellenismo. È solamente nei periodi vacanti dell'Impero e notoriamente col favore delle divisioni politiche e religiose dei Paleologi che la Grecia e l'ellenismo poterono rialzare la testa.

Questi preamboli non erano senza dubbio inutili per prevenire la sorpresa e suggerire la spiegazione dei due rinascimenti che la Grecia ha conosciuto, uno dopo l'altro, nel XIII e XV secolo.

Questi due secoli, infatti, furono propizi ad una restaurazione della Grecia. Approfittando dell'interregno, i conquistatori del Peloponneso, provenienti dalla Champagne, intrapresero la costruzione di una Grecia francese, che riuscirono del resto a realizzare, ma che aiutarono ben presto a rovinare perdendo la battaglia di Pelagonia. In seguito, su queste medesime basi – con meno baldanza senza dubbio, ma con più metodo ed una coscienza più chiara dello scopo da raggiungere – i Greci tentarono loro stessi di ricostruire la loro patria. Il successo fu considerevole, come vedremo, almeno per il Rinascimento e la storia della civiltà europea. Se è misconosciuto è perché fu politicamente effimero. Lo stesso anno, in verità, in cui il territorio del despotato di Morea giunse a trasformarsi in un vero reame della Grecia, gli Ottomani ristabilirono a loro profitto l'Impero d'Oriente con la vittoria di Varna (1444).

Queste due restaurazioni provvisorie della Grecia si appoggiarono, come sempre, sulle due regioni predestinate dell'Attica e della Laconia. Le basi della riconquista furono le acropoli di Atene e Sparta: l'antica cittadella di Pericle, ristrutturata come palazzo fiorentino, e la fortezza medievale di Mistrà, attorno alla quale si erano raggruppati gli abitanti di Lacedemone.

Come nell'antichità, ancora una volta, i pericoli furono scongiurati o

---

l'appellativo di «Elleni» trova la sua origine nella Bibbia (e più particolarmente nei Settanta che hanno così designato i «gentili»; vedere le concordanze della Bibbia, s.v.).

aggravati a seconda dei rapporti che intrattennero le due città. Fra di loro si riaccese la guerra del Peloponneso, e Sparta vinse di nuovo Atene, vittoria che comportò nuovamente l'intervento straniero e la perdita dell'indipendenza.

Ancora una volta, a più di mille anni d'intervallo, le stesse cause produssero i medesimi effetti.

D'altra parte, come si è appena detto, la situazione spirituale della Grecia nel XIV e XV secolo non era senza analogia con quella dell'Italia alla stessa epoca. Grazie alle discordie della Chiesa e al moltiplicarsi degli Stati rivali, il pensiero meno conformista poté iniziare a burlarsi quasi impunemente dell'autorità dottrinale. Il libero pensiero, fatalmente diviso altrove in tendenze ostili, si fortifica allora in Italia, attingendo alle fonti del razionalismo antico, ed intraprendendo una lotta, più o meno cosciente ed aperta, contro le convinzioni religiose cristiane. È il Rinascimento che ha sempre temuto e contrariato Bisanzio: il rinascimento dell'ellenismo. Conviene pertanto domandarsi, quali siano potuti essere i rapporti fra i movimenti del rinascimento d'Italia e di Grecia, nell'epoca in cui lo sgretolamento degli imperi e delle Chiese creava, per il pensiero, delle condizioni identiche e tali rapporti favorivano, per di più, fra i due popoli il libero scambio delle persone e delle merci, come pure dei libri e delle idee.

## 2. – MISTRÀ, CAPITALE DELLA GRECIA

· Curiosa fortuna quella di Mistrà! Questa città non è antica, non è neanche, propriamente parlando, di origine greca o bizantina; eppure, nel XIV e XV secolo, è fra le sue mura che si organizzarono i movimenti del rinascimento e d'indipendenza ellenici.

Il prestigio spirituale di Mistrà come la sua importanza politica si spiegano nondimeno per il valore militare e simbolico della sua posizione. Infatti, è solamente ad una lega ad ovest dell'antica Lacedemone, su una collinetta conica di 624 metri, che furono poste le fondamenta della città nel XIII secolo<sup>25</sup>.

<sup>25</sup> Per le precisioni geografiche, vedere: Fr. Baulier, *Grèce*, nelle *Guides Bleus*, ed. del 1953, pagg. 449-454. L'opera fondamentale sul despotato di Morea è quella di D.-A. Zakythinos, *Le despotat grec de Morée*, 2 vol. 1932-1952. Per il periodo anteriore all'invasione franca, si possiede ora una diligente monografia di Antoine Bon: *Le Péloponnèse byzantin jusqu'en 1204*, Parigi. 1951. I principati latini di «Acaia», che hanno tratto la Morea fuori dalla sua oscurità provinciale, non godono più al momento del favore degli storici, come al tempo di Goethe e del romanticismo.

Le circostanze di questa fondazione sono ben conosciute. Guglielmo di Villehardouin, quarto principe francese di Morea (1245-1278), apprezzava molto la Laconia. «Talvolta egli cavalcava con la sua corte, sia verso Monemboise, che verso Hélos o Passavant. Un giorno osservò una collinetta ottimamente situata sulla montagna (ai piedi del monte Tageto) al di sopra di Lacedemone... Vi fece costruire una fortezza, che chiamò Mistrà, dal nome che era dato, nel paese, alla collinetta. Il castello che vi costruì era molto bello e resistente.<sup>26</sup> Nello spirito dell'abile barone, la roccaforte doveva diventare un «punto di sorveglianza», vale a dire aveva la doppia missione di tener in scacco i Greci della pianura e di contenere i montanari non sottomessi. Il «Franco» non poteva immaginare che forgiava così l'arma che porterà il trionfo ai suoi successori<sup>27</sup>.

Ora, Guglielmo aveva terminato l'opera di suo padre Goffredo I, l'eroico crociato del 1204 che, d'accordo col suo sovrano Guglielmo di Champlitte (1204-1209), aveva conquistato la Morea e l'aveva in seguito sottratta agli eredi legittimi del suo compagno d'armi (1210-1218). Aveva perseguito, d'altra parte, la politica di espansione del suo immediato predecessore, suo fratello Goffredo II (1218-1245), che aveva acquisito la sovranità sull'arcipelago, l'Eubea e la regione delle Termopili. A sua volta riuscì ad estendere ben presto la sua autorità sul Ducato d'Atene, e figurò così come «re feudale della Grecia franca»<sup>28</sup>.

La metà del secolo XIII visse dunque l'apogeo del «principato di Morea», la cui egemonia si esercitava, allora, incontrastata, su tutta l'Elade antica. Come lo riporta Marino Sanudo, stando a ciò che dice Marco Sanudo che era stato affascinato dallo spettacolo, «il principe Guglielmo» risiedeva nel Peloponneso «con tanta grandezza che la sua corte sembrava superiore alla corte di un grande re»<sup>29</sup>.

Questa indipendenza della Grecia non aveva potuto essere acquisita che per la debolezza dello Stato latino di Costantinopoli. La quarta crociata

<sup>26</sup> *Chronique de Morée* (1204-1305), pubblicata... da Jean Longnon, Parigi 1911, pag. 73 s. Da notare tuttavia che il testo qui non è tratto, come di solito, dal «livre de la Conquête de la princée de l'Amorée», ma è il riassunto della versione greca (cf. *The Chronicle of Morea*, ed. da John Schmitt, Londra, 1904, pag. 199 s.). Il testo francese era già andato perduto nel modello sul quale fu copiato il manoscritto 15702 di Bruxelles. Lo scriba di questo unico testimone aveva avuto cura del resto di farlo osservare. Riservando lo spazio bianco necessario per colmare questa lacuna, egli nota (f. 34 v): «Questi punti mancano. Bisogna per ciò che io lasci gli spazi».

<sup>27</sup> Vedere Grousset, *L'Empire du Levant*, p. 470 ss. Vi si troverà la bibliografia essenziale al riguardo ed un consistente riassunto degli eventi storici.

<sup>28</sup> Grousset, *op. cit.*, pagg. 484-485.

<sup>29</sup> *Istoria del regno di Romania*, ed. C. Hopf, *Chroniques gréco-romanes*, Berlino, 1873, pag. 102.

aveva potuto rovinare l'Impero bizantino, ma era stata incapace di rimpiazzarlo.

Come era naturale, i Bizantini spodestati e ritirati in Bitinia, approfittarono di tutte le occasioni per riprendere piede in Europa. Le pretese del Basileo di Nicea dovevano fatalmente urtarsi in Macedonia con quelle del despota dell'Epiro; e Guglielmo di Villehardouin non poteva assistere impassibile alla ricostituzione dell'Impero ortodosso del Bosforo. Al contrario doveva rischiare tutto per mantenere lo *status quo*, giacché lo smembramento dell'Impero era la condizione medesima di una Grecia indipendente.

Portando l'appoggio della sua cavalleria a suo suocero, Michele II Ducas, il principe di Morea agiva dunque con un sicuro istinto politico. Non tentava del resto la fortuna in modo esagerato. Nondimeno, in seguito a circostanze sfortunate, la battaglia di Kastoria nelle montagne della Pelagonia (1259) fu un disastro, aggravato ancora dal sentimento dell'onore che impediva ai cavalieri di preferire una fuga proficua ad una rovina totale.

Il moralista o il sociologo non possono passare senza fermarsi a meditare un po' sulle circostanze sorprendenti di tante sconfitte francesi, sul territorio metropolitano come nella Francia d'Oltre-mare. I politici avveduti non dettero mai totalmente la colpa alla cavalleria del tempo di San Luigi, né d'altronde agli avventurieri, neanche ai criminali. Eppure nell'insieme, i feudatari di questa epoca erano degli uomini d'onore. Mantenevano la loro parola, coraggiosi fino alla temerarietà, fedeli fino alla morte. La loro condotta spicca comunque particolarmente su quella degli ambienti levantini nei quali le crociate li hanno fatti evolvere. I Bizantini, come le repubbliche commerciali e i principi d'Italia, si facevano un'idea altrimenti realistica della politica. La distanza è ben marcata fra i due modi, dal contrasto fra un certo Giacomo II di Lusignano, bastardo, arcivescovo, assassino, traditore dei cristiani come dei suoi alleati Mamelucchi, che regnò gloriosamente su Cipro dal 1460 al 1473, e, dall'altra parte, Riccardo Cuor di Leone, fondatore di quel medesimo regno, o San Luigi che se ne servì come base per la sua spedizione e la sua gloriosa disfatta d'Egitto.

In Grecia, il contrasto non fu meno accusato: le teste folli della cavalleria francese seppero ritagliarsi, per esempio, il bel ducato di Atene e di Tebe, ma esse non possedevano affatto la saggezza necessaria per conservarlo. E quando sparì il feudalesimo della Grecia continentale «spade contro spade e onore contro onore» nelle paludi del lago Copaïs (15 marzo 1311), è molto

significativo vedere il bel ducato, grazie ad una sapiente preparazione diplomatica e finanziaria, cadere finalmente nelle mani di Nerio Acciaiuoli, un banchiere fiorentino<sup>30</sup>.

Fra la morale senza intelligenza e l'intelligenza senza morale, la lotta era troppo ineguale. Non ci si meraviglierà affatto di constatare che, dopo alcune generazioni di paladini, gli Stati del Levante che non sono caduti nelle mani degli Infedeli, si trovano in possesso dei Bizantini o degli Italiani. Anche in politica, il Medio Evo gotico ha lasciato il posto al Rinascimento italo-greco, alla sua diplomazia, al suo machiavellismo.

Le virtù morali che il rispetto del giuramento, il cameratismo militare e lo spirito cortese avevano inculcato alla cavalleria francese, si cancellano davanti alle virtù intellettuali di prudenza e di giudizio che i mercanti hanno acquisito alla scuola, esigente e pericolosa, del grande commercio e della banca.

Per la Morea, il principio della sua perdita era già iniziato nel 1262: lo spirito cavalleresco di Guglielmo di Villehardouin e dei suoi compagni li aveva condotti a Kastoria, poi in cattività. Il riscatto, apparentemente moderato, che esigeva il basileo si dimostrò un prezzo esorbitante. Si limitava a quattro fortezze, ma scelte in modo da consegnare «le chiavi del Peloponneso»<sup>31</sup>.

È in questa occasione che il bel castello di Sparta cadde in possesso di Michele Paleologo.

Rientrato nel suo paese, Guglielmo tentò di riprendere il posto, ma ne fu impedito. Il suo ritorno offensivo sul territorio di Sparta non ebbe altro effetto che perfezionare, molto involontariamente questa volta, la fondazione di Mistrà: gli abitanti di Lacedemone, poiché il loro antico principe era fuggito, abbandonarono il sito della città per rifugiarsi sui bastioni della cittadella che vedevano difesa da una guarnigione della loro nazione. «Il grande avvenimento della storia del Peloponneso, sotto i Paleologi, come anche di tutta la storia medioevale greca del Peloponneso, è la comparsa a Mistrà di una capitale politica greca, che fu anche, e prima di tutto, un raggiante centro di civiltà.»<sup>32</sup> A partire dalla fine del XIII secolo, secondo la fortunata formula del Sig. Lemerle, questa «città occupò con fortuna, per sei secoli, il posto di Lacedemone, al punto di aver fatto dimenticare perfino l'ubicazione di quella città»<sup>33</sup>. Da qui l'adesione degli «Elleni»: «Pletone, come molti dei

<sup>30</sup> Vedere R. Grousset, *L'empire du Levant*, pag. 539 s.

<sup>31</sup> Grousset, *op.cit.*, pag. 493.

<sup>32</sup> P. Lemerle, *Une province byzantine: le Péloponnèse* (nel *Byzantion*, 21, 1951), pag. 349.

<sup>33</sup> P. Lemerle, nei *Mirages de Grèce*, pag. 35.

suoi contemporanei, all'avvicinarsi dell'inevitabile crollo [e, aggiungeremo noi, *in seguito* a certi crolli] sogna di un ritorno alle antiche tradizioni della Grecia classica, solo mezzo di salvezza : e si poteva immaginare meglio che a Lacedemone? Nel momento in cui l'ellenismo stava per entrare per parecchi secoli nell'oscurità, è sul suolo più antico della Grecia, che veniva a cercare delle ragioni per sperare, e gettare un ultimo bagliore.»<sup>34</sup>

Le piazzeforti del Peloponneso furono prima tenute da dei funzionari di Costantinopoli. Ma il potere centrale non aveva più la forza sufficiente per mantenere una provincia così lontana nell'ordine e nella prosperità. È per questo che Giovanni VI Cantacuzeno si decise a dare l'autonomia alla Morea bizantina, sotto il principato di suo figlio minore Manuele<sup>35</sup>.

Tali sono le origini del territorio del despotato di Morea che, sotto i principi Cantacuzeni prima (1348-1384), poi sotto i Paleologi (1384-1469), tentò di organizzare intorno a Mistrà una nuova Grecia, riconquistata ai Latini, difesa efficacemente contro i Turchi, quasi indipendente dalle persone come dalle idee che regnavano a Costantinopoli.

Questa storia movimentata e adesso conosciuta con molta precisione, grazie soprattutto alle ricerche pazienti e coscienziose che D.-A. Zakythinos persegue da un quarto di secolo. Ben magnificando questa opera, un eminente bizantinista francese si domandava recentemente se il quadro tradizionale, concepito dal professore di Atene, era proprio quello che conveniva. Egli è un «po' sorpreso» di vederlo «mettere con insistenza il Peloponneso nel quadro della decadenza bizantina. Questa nozione di decadenza dapprima è poco storica», valuta lui. «E poi già la provincia bizantina di Morea (1262-1348), e a maggior ragione il Despotato (1348-1460), anche se la nomina del despota resta un privilegio dell'imperatore ed è fatta a titolo temporaneo e non ereditario, non hanno neppure dei legami reali con il resto dell'Impero»<sup>36</sup>. Ma precisamente, se la Grecia del Rinascimento non intrattiene «quasi più legami reali» con l'Impero, non è quindi in ragione della «decadenza» di questo Impero?

Questa riflessione ci permette, a quanto pare, di considerare una sintesi delle posizioni di D. -A. Zakythinos e di P. Lemerle: dal 1204 al 1453 la storia dei Balcani non è più, propriamente parlando, un periodo della storia bizantina, poiché Costantinopoli allora non è più il centro

<sup>34</sup> *Ibid.*, pag. 37.

<sup>35</sup> Il basileo medesimo si è giustificato a questo proposito nelle sue memorie. Cf. Zakythinos. *Le Despotat...*, t. II, pag. 71 s. Quest'opera fornisce tutte le delucidazioni auspicabili sul titolo ed i poteri del despota (pag. 75), come in generale sulle istituzioni della Morea greca.

<sup>36</sup> P. Lemerle, *Une province...*, pag. 350 s.

di uno Stato che merita il nome di impero. Le cariche tradizionali non devono farci identificare pretese giuridiche ed effettiva potenza. Come abbiamo detto, quest'epoca è piuttosto un periodo di lotte fra *candidati* all'impero. Inoltre, questa rivalità dimostra una realtà storica ancora più profonda e più caratteristica: la formazione, nella penisola balcanica, di forti nazionalità e, naturalmente, ostili fra di loro. Il seguito della storia ne sarà anzi segnato in modo talmente indelebile che i sultani potranno ristabilire a loro profitto l'Impero bizantino e mantenerlo per quattro secoli, senza giungere ad affrontare le divisioni etniche, uscite da questo grande travaglio medievale dei popoli del sud-est europeo. Dei tentativi ancora più recenti di confederazione balcanica, limitati ai soli popoli slavi, e intrapresi da una grande potenza «sorella», non hanno potuto sormontare le opposizioni che si sono costituite in quel periodo. Sono necessari segnali più evidenti della realtà storica del movimento nazionale che nacque dallo smembramento dell'Impero bizantino propriamente detto?

Poiché si tratta del popolo greco, è meglio non apprezzare troppo le sopravvivenze e le tradizioni bizantine. Certamente, la continuità è evidente e, per i Greci, la nazionalità affonda le sue radici nell'impero medioevale di Costantinopoli, ma l'opposizione non è meno reale e decisa. Dal XIV secolo, la Grecia si dissocia da Bisanzio e, a farla breve, «è a Mistrà che, al di là di Bisanzio, i letterati hanno ritrovato la patria ellenica» <sup>37</sup>.

Del resto, il sentimento nazionale non era solo un monopolio di letterati. I lavori così obiettivi di uno Zakythinos fanno ben apparire questa realtà profonda sotto l'agitazione dei comuni fantocci della storia. Le aspirazioni delle popolazioni erano facilmente misconosciute dai principi, che le combinazioni diplomatiche, le alleanze matrimoniali ed un'impunità quasi sempre assicurata tenevano lontano dalla vita e dalle opposizioni di razza e religione. Tuttavia il patriottismo divenne una realtà pressante. I dirigenti hanno continuato a disdegnarla quando i loro immediati interessi materiali ve li inducono, la realtà spesso si impose loro e talvolta non senza brutalità. Nel 1400, per esempio, il despota Teodoro I si azzarda a vendere la Morea, nella debita forma, ai cavalieri dell'Ospedale, ossia a degli stranieri detestati. Un sobbalzo popolare spazza via queste manovre anacronistiche che si comincia a ritenere «vergognose». Questo Paleologo credeva ancora di poter disporre dello Stato come di un bene di famiglia,

<sup>37</sup> L. Bréhier, *Le Monde byzantin*, t. I, pag. 479.



al meglio per i suoi interessi, quelli della sua salute e di sua moglie, ma il popolo glielo impedì e lo obbligò ad adempiere ai suoi doveri fino alla morte<sup>38</sup>.

Il fatto che i beneficiari di questa vendita dovevano essere dei religiosi latini giocò senza dubbio un ruolo considerevole in questa faccenda. L'intervento del metropolita di Kalavryta conferma l'importanza dell'aspetto religioso del problema. Ma ci si sbaglierebbe molto, io penso, se si considerasse l'opposizione dei Greci e dei Latini come un fatto d'ordine esclusivamente religioso. Ben prima dell'Europa del Rinascimento, l'Oriente cristiano aveva visto affermarsi, contro l'unità dell'Impero cristiano, le opposizioni al tempo stesso politiche e dottrinali degli Armeni, Siriani, Egiziani..., senza parlare delle opposizioni, più irriducibili ancora, se possibile, fra «Romani» e «Persiani», poi «Arabi». Si esaminino peraltro queste questioni inestricabili fra Latini e Greci e ci si accorgerà che è di lingue, riti, tradizioni, usi, per farla breve, di abitudini proprie e care ad un gruppo sociale che si tratta, piuttosto che di concezioni filosofiche od anche propriamente teologiche.

La religione concorre allora a liberare il senso nazionale, ma la proposizione reciproca è ancora più vera: le opposizioni religiose sono le manifestazioni degli antagonismi fra i principali gruppi sociali, è il piano sul quale si proiettano e si esprimono le rivalità delle nazioni. Senza negare l'esistenza dei conflitti d'idee, bisogna convenire, che le «eresie» coincidono troppo bene con le divisioni linguistiche e politiche, per non provenirne mai. Le divergenze religiose accentuano, creano quindi in un senso, ma soprattutto esprimono, i caratteri etnici. È l'aspetto e la giustificazione che assume, in certe epoche, l'istinto sociale, il sentimento patriottico<sup>39</sup>.

Come l'Impero bizantino si frazionò, così si divisero le nazioni e le Chiese. Ancora oggi, non solo bisogna distinguere la Chiesa di Bulgaria, per esempio, e la Chiesa di Grecia, ma questa ultima è indipendente dalle Chiese di Tracia o d'Egitto, seppure hanno la medesima lingua. A tal segno che, per sapere,

<sup>38</sup> Vedere la storia di questi maneggi e del loro esito in Zakythinos, *Le Despotat*, t. I, pag. 159 s. Per la loro interpretazione, vedere anche *op. cit.*, t. II, pag. 95.

<sup>39</sup> Non è ciò che spiega il furore scandaloso di molte delle liti religiose? I nostri contemporanei condannano generalmente l'inquisizione medioevale e la persecuzione degli eterodossi. Ma gli stessi che aborriscono tanto la crudeltà degli antichi processi delle eresie, non consentono, senza batter ciglio, alla soppressione dei «nemici del popolo», della «quinta colonna», delle «spie» e dei «traditori»? Non sono più a quanto pare i medesimi delitti che persegue la pubblica riprovazione, ma, insomma, il furore popolare non è molto inferiore. Le vittime variano secondo i tempi e i luoghi, la forza che li sostiene è sempre comunque questo istinto di conservazione, primario e difficilmente controllabile, del gruppo sociale che difende ciecamente la sua esistenza e lo *statu quo*.

da dove provenivano e dove tendevano le forze che opposero il despotato di Morea a Costantinopoli, bisogna senza dubbio considerare le relazioni attuali delle Chiese «autocefale» e del Patriarcato «ecumenico»<sup>40</sup>.

L'episodio della rivolta contro la vendita della Morea ai cavalieri latini assunse così il valore di un simbolo. In verità, il sentimento nazionale greco, nel senso moderno delle parole, sembra dunque nato in Grecia dalle lotte che gli uomini di lingua greca dovettero condurre contro i Latini, dopo il 1204, per salvaguardare i loro usi civili e religiosi. All'inizio particolarmente nel Peloponneso, i Crociati non furono accolti troppo male. La Grecia franca sembra quindi aver potuto far affidamento su una collaborazione estesa degli autoctoni. Forse l'unità della penisola avrebbe dato nel tempo una vera coesione nazionale a degli elementi di origine diversa; ma il ritorno dei Greci di Bisanzio nella Morea sopprime la possibilità di ogni compromesso: Mistrà divenne il centro culturale dell'unico patriottismo greco autentico. D'altronde l'abbassamento delle popolazioni e lo sfruttamento sistematico del paese da parte dei Latini, specialmente da parte degli Stati commercianti d'Italia, completò l'opera dell'antagonismo religioso, e la Grecia si schierò *contro* i Latini.

Ecco un punto, notiamolo fra parentesi, che non bisognerà affatto perdere di vista quando si tratterà di questa infelice questione dell'Unione delle Chiese. Noi che giudichiamo i fatti alla luce dei tragici avvenimenti del 1453 e della storia susseguente, rischiamo di dimenticare che i Greci della prima metà del XV secolo non avevano dovuto riconquistare il loro paese contro i Turchi, ma contro i Latini. Il sentimento nazionale dei Greci moderni si è temperato nella lotta contro il Turco con l'alleanza degli Occidentali, quello dei Greci del Medio Evo – ecco la grande differenza – è stata una guerra secolare d'indipendenza, diretta principalmente contro i possedimenti latini.

Bisogna meravigliarsi quindi che non fu affatto facile ottenere un «capovolgimento di alleanze» per scongiurare il pericolo turco? L'interesse degli stessi Latini non era del resto così evidente e, in pratica, non meno misconosciuto di loro? Non potevano pertanto sostenere le popolazioni cristiane del Levante senza domandare loro, in contropartita, di abiurare la loro religione e i loro usi nazionali, senza parlare di abbandoni d'ordine più materiale? Dal lato greco, degli uomini abili

<sup>40</sup> In Occidente i rapporti fra la religione e la nazionalità non sono così chiari, perché la Chiesa di Roma seppe mantenere ovunque nei riti, l'unità della lingua fino al XVI secolo. Non bisognerebbe, reciprocamente, vedere una relazione fra la nascita, relativamente recente, delle nazioni d'Occidente e la comparsa, anche se tardiva presso di noi, di divisioni religiose insormontabili?

hanno potuto vantarsi di ottenere, senza concessioni, i vantaggi che l'impossibile Unione si presumeva dovesse procurare loro. Questa posizione «neutralista» poteva essere perfettamente concepita. Fra le forze imperialiste in conflitto per il controllo degli Stretti, non si poteva, con un po' di abilità e di modestia, ricostituire l'antica Ellade, indipendente ed unificata, entro i confini raggiunti poc'anzi da Guglielmo de Villehardouin? Alcuni principi e pensatori di Mistrà l'hanno creduto. E perché considerarli come meno realisti dei propagandisti generosi o interessati ad un' Unione certamente irrealizzabile? Forse, erano persino dei politici più profondi: per una nazione incapace di pretendere ormai all'impero del Levante, la salvezza dipendeva sicuramente meno dalla vittoria di una qualsiasi crociata, che dal mantenere le discordie nei campi avversi.

La quarta crociata, questo «atto di brigantaggio internazionale»<sup>41</sup>, aveva sufficientemente dimostrato ai Greci i pericoli di una potente coalizione latina, riunita sotto il pretesto di guerra santa contro l'Islam, ma manovrata dalla talassocrazia veneziana. D'altra parte era troppo chiaro che, se i Turchi giungevano a superare le loro difficoltà interne, nessuna persona avrebbe potuto sbarrare loro la strada dell'impero. Di conseguenza doveva sembrare prudente trattarli con riguardo. La stessa Venezia non mostrava l'esempio? Questa via discreta doveva naturalmente ottenere la preferenza dei nazionalisti greci.

Lontano dall'essere scoraggiati dagli avvenimenti d'Asia e di Tracia, questi patrioti, fiduciosi nell'avvenire, architettarono dei progetti audaci. E senza dubbio ciò li fece catalogare come utopisti dagli storici moderni di Bisanzio.

Vi è là una manifesta ingiustizia. Non è giusto, in effetti, giudicare gli uomini del passato, come facciamo troppo spesso, alla luce degli avvenimenti ulteriori che essi non potevano prevedere o, almeno, che essi non potevano stimare ineluttabili. In questo caso particolare, vi è inoltre il giudicare Mistrà dal punto di vista di Costantinopoli, ossia da un' angolazione che non è per nulla la sua. I Greci moderni hanno ragione di domandarsi che cosa sarebbe avvenuto dell'ellenismo nelle contrade che ci appaiono come le più tipicamente greche oggi, se esse fossero rimaste sottomesse ai Latini durante i secoli. Cediamo un po' troppo facilmente alla tentazione, interessata, di ridurre ai soli Turchi, i nemici della Grecia del XV secolo. Bisogna capire e ammirare questi patrioti che lottarono su due fronti, provando

<sup>41</sup> Vedere Grousset, *L'Empire du Levant*, pag. 466.

ad ovest a recuperare ciò che avevano sottratto i Latini, mentre ad est difendevano le frontiere della cristianità.

Del resto possiamo ragionevolmente qualificare utopisti o megalomani, degli uomini che furono precisamente i primi ad abbandonare le pretese imperiali di Bisanzio e a proporre ai Greci un ideale più modesto: ricostruire l'antica patria, certamente non meno gloriosa, ma quanto più esigua? Non era piuttosto notevolmente meglio cogliere ed accettare il senso della storia? Come ha ben notato L. Bréhier <sup>42</sup>, il restringimento progressivo del territorio romano, lo condusse sempre di più a coincidere con l'area di diffusione della cultura greca propriamente detta. L'Impero si trasformò in tal modo in Stato nazionale. Ciò che un Giorgio Gemisto comprese, ben prima di noi storici, e tentò di farlo ammettere dai suoi compatrioti, mostrando loro che sottomettersi a questa fatalità storica non era necessariamente un'abdicazione. Si poteva perdere l'impero, purché si recuperasse la Grecia! La concentrazione forzata dell'ellenismo poteva, riteneva, provocare la purificazione e il rinascimento <sup>43</sup>.

Simili Greci davano prova d'ottimismo senza dubbio, ma anche di una grande nobiltà d'animo, accettando la perdita inevitabile della potenza materiale, come un'occasione per ritrovare l'impero *spirituale* della Grecia. D'altra parte, in questa volontà di dissociare la sorte dell'ellenismo dal destino di Costantinopoli, troppo avidamente agognato dal Turco, non si può trovare una prova di realismo politico? Meglio dei loro censori moderni, e senza disporre come loro delle lezioni della storia, hanno ravvisato dov'era il vero avvenire della loro patria. Molto di più, l'hanno preparato efficacemente. Restaurando le tradizioni elleniche prima nel Peloponneso, poi imperturbabilmente nell'Attica, a Cipro, a Creta, sugli «scali» di Venezia, infine in Italia e nel resto dell'Occidente, essi hanno assicurato il trionfo della causa greca. Il loro ideale s'impose finalmente all'élite europea che,

<sup>42</sup> Vedere L. Bréhier, *Le Monde byzantin*, I, pag. 74 s.

<sup>43</sup> È ad una conclusione simile che arrivò lo storico più recente della Grecia medievale: Pletone, osserva, «non vuole più essere un Romano. Lo dichiara a Manuele II: «noi siamo, noi su cui voi regnate, di razza greca, come la lingua e l'educazione paterne ne testimoniano». Per bocca del filosofo di Mistrà, la coscienza nazionale annuncia la fine dell'idea romana. In questo senso, Pletone merita di essere considerato come l'ultimo dei Bizantini ed il primo dei Neo-elleni». (Zakythinos, *Le Despotat...*, II, pag. 350). Lo stesso storico l'ha ben visto, «in questo mondo bizantino che finisce per disgregarsi, Gemisto Pletone intende rompere con la vecchia tradizione di Bisanzio. L'ambito regionale nel quale si è rifugiato gli è favorevole. Di tutti gli elementi sintetici della civiltà che crolla, non resta che una forza vitale sulla quale si possa basare lo sforzo di una ripresa: la potenza creatrice dell'Ellenismo.» (*Ibid.*).

del tutto naturalmente, si trovò da allora portata a sostenere moralmente e militarmente la resurrezione della Grecia, quando si presentò l'occasione favorevole.

Infine, e questo finisce per condannare gli storici per il loro abituale criterio del successo, gli abitanti del Peloponneso non restarono alla fase dei progetti, seppero realizzarli. Non solamente giunsero a riprendere ai Latini tutta la penisola – ciò che giustificerebbe senza dubbio il loro ottimismo – ma ricostruirono l'hemaxilion, la muraglia che sbarrava l'istmo di Corinto. Furono innalzati dei monumenti che attestano ancora oggi la vitalità della Morea nel XIV e XV secolo. L'agricoltura ridiventò fiorente al punto da suscitare l'ammirazione dei viaggiatori italiani. Perfino la pratica degli sports dell'antica Ellade fu restaurata ed incoraggiata dal governo<sup>44</sup>. E, per finire, il despota Costantino intraprese con successo la riconquista della Grecia continentale. Nel 1444, infatti, occupava Atene e Tebe, mentre uno dei suoi luogotenenti sottometteva la Focide e gli Albanesi e i Valacchi del Pindo riconoscevano la sua sovranità<sup>45</sup>.

Senza dubbio queste vittorie non ebbero che dei risvolti cupi l'indomani: invasione e devastazioni di tutta la Morea da parte dei Turchi. Ma non si può rimproverare i Greci, neanche accusarli di temerarietà. Se potevano prevedere l'ostilità dei Veneziani e dell'Aragona dei quali invasero i territori, se dovevano presumere che, malgrado gli interessi evidenti della popolazione e della fede cristiana, il duca d'Atene avrebbe chiamato in suo aiuto il Sultano, suo sovrano, non potevano organizzare la loro politica supponendo che i Turchi giungessero a superare le loro questioni intestine e che i crociati venissero a farsi decimare a Varna. L'occasione, in ogni caso doveva essere tentata. Solamente se non l'avessero tentata avrebbero meritato i rimproveri. Hanno perso, è una ragione per opprimerli? Senza dubbio i Paleologi non sono indenni da gravi colpe. Parecchi furono, come in generale i principi cristiani dell'epoca di un egoismo cieco ed anacronistico. Le loro lotte fratricide non si apparentavano troppo bene che alle miserabili liti dei re, proprietari fondiari dell'Occidente. Come loro, si rivelarono troppo spesso impotenti a risparmiare le forze per scongiurare il pericolo maggiore della potenza ottomana. Ma non generalizziamo all'eccesso e non giudichiamo con precipitazione un uomo come Constantino Dragases. Spesso, tutto sommato, condusse le truppe greche alla vittoria e coronò

<sup>44</sup> Vedere Zakythinos, *Le Despotat...*, t. I, pag. 229.

<sup>45</sup> *Op. cit.*, pag. 231 s.

la sua vita sacrificandola deliberatamente per la difesa dell'ellenismo<sup>46</sup>.

E come mostrarsi più severo per i teorici della sua politica? Uomini colti come la maggior parte degli storici, per cui non rischieremo di cadere nell'errore e nella tracotanza dichiarando utopisti i rapporti di un Pletone, senza dubbio filosofo, ma anche uomo di Stato al corrente degli affari, o i consigli di un Bessarione, prelato ben al centro di tutti gli intrighi politici dell'Europa? E precisamente, se è al successo che si pretende di riconoscere i meriti della storia, che si rifletta su ciò che ha dovuto implicare di perspicacia, di psicologia e di sapersi destreggiare, l'ascesa di questo piccolo Levantino senza fortuna, nato in qualche bottega di Trebisonda, e che finì i suoi giorni con la porpora romana, al ritorno da una delegazione pontificia.

Ma in questo testo non dobbiamo rintracciare la storia politica della Grecia del XV secolo, né fare il processo delle interpretazioni che ne furono proposte. Queste osservazioni sono sufficienti, sembra, per farci comprendere l'ambiente, per ritrovare il clima spirituale dove si è dischiuso il pensiero filosofico di Mistrà.

### 3. – PLETONE A MISTRÀ

Pletone fu la grande figura del rinascimento dell'ellenismo nel Peloponneso. Tutta la prima metà del XV secolo greco, è dominata, del resto, da questa potente personalità. È il maestro incontestato della Scuola di Mistrà e presenta il pensiero più audace. Ma lui stesso non aveva ricevuto la sua formazione nel paese. Come la maggior parte degli uomini di lettere e dei sapienti che hanno reso illustre il despotato, proveniva dalla capitale.

Non bisognerebbe concludere tuttavia, che prima dell'arrivo di Pletone, lo spirito che doveva animare l'«Accademia» di Mistrà non soffiasse ancora in Laconia. Dal XIV secolo, al contrario, il Peloponneso sembra aver attirato gli intellettuali che contestavano la Chiesa o l'Impero.

Lo stabilirsi nel paese di un personaggio così considerevole e così istruito come Giovanni Cantacuzeno non poté evitare di attirare

<sup>46</sup> Lo storico del despotato ha ben afferrato questa opposizione fra la vitalità del nuovo Stato greco e la decadenza di Costantinopoli, opposizione che non era più sfuggita, presume, agli ultimi imperatori: «In un triste periodo in cui l'Impero s'incamminava verso il declino, non mancarono di interessarsi a questo giovane Stato della Morea che, al contrario, malgrado le sue difficoltà interne, raggiungeva la sua fioritura.» (*Le Despotat...*, t. II, pag. 83). A suo avviso, è anche questo dinamismo della Morea che ha saputo comunicare a Costantino XI «questo patriottismo ardente a cui ha dato lustro negli ultimi istanti della Bisanzio morente» (*ibid.*). Il grande ispiratore di questo patriottismo non è altro che Pletone, come vedremo.

e stimolare i letterati. Noi sappiamo per certo, che molti fra di loro seguirono l'antico sovrano nel Peloponneso. Da quel momento, la corte dei suoi figli, Manuele e Matteo, despotti di Mistrà (1348-1383), cominciò ad esercitare una certa attrazione sugli intellettuali greci<sup>47</sup>.

Fino ad ora nessun studio nel suo insieme è stato consacrato al movimento delle lettere e delle scienze nel despotato. Non si sono nemmeno ricercati in modo sistematico i manoscritti greci che sono stati eseguiti o che sono restati nel paese. Recentemente, tuttavia, le informazioni che gli eruditi avevano seminato in studi parziali o occasionali sono state raccolte con diligenza da D.-A. Zakythinos<sup>48</sup>. Questa prima traccia è tale da incoraggiare le ricerche. Per esempio, è certo che il movimento fu attivo dall'epoca dei Cantacuzeni. Ed in più, si cominciano allora a copiare degli autori come Plutarco<sup>49</sup> o Erodoto<sup>50</sup> dai testi cristiani.

Ma non sarebbe senza dubbio troppo disagiata ritrovare delle testimonianze ancora più esplicite, poiché, senza ricerche particolari, io ho potuto rilevare nella corrispondenza di Demetrio Cidone<sup>51</sup> questo passaggio che

<sup>47</sup> Il despotato fu governato dapprima da Manuele (1348-1380), figlio minore di Giovanni Cantacuzeno, in seguito dal figlio primogenito Matteo, vecchio co-imperatore, e dal figlio di costui, Demetrio (morto nel 1384). Perfino la storia politica di questa metà secolo, resta abbastanza oscura. Si sa pure che l'influenza dell'ex-sovrano Giovanni, divenuto monaco, dovette essere considerevole negli affari del Peloponneso. Vedere D.-A. Zakythinos, *Le Despotat...*, I, pagg. 94-118.

<sup>48</sup> D.-A. Zakythinos, *Le Despotat...*, II, pag. 310 ss.

<sup>49</sup> *Ambrosianus gr. 1000* (D. 538 inf.) copiato da Manuele Tzykandylès a Mistrà nel 1362, per Demetrio Cassandrénos di Tessalonica, vedere Ae. Martini e D. Bassi, *Catalogus codicum graecorum Bibliothecae Ambrosianae*, t. II (Milano, 1906), pag. 1073; M. Vogel e V. Gardthausen (*Die griechischen Schreiber des Mittelalters und der Renaissance*, pag. 281 s.) hanno rivelato otto manoscritti dello stesso Manuele, dal 1358 al 1374, di cui cinque datati da Mistrà ed uno da Costantinopoli.

<sup>50</sup> Parigi, gr. 1634, copiato ad Astros nel 1372; cf. Zakythinos, *op. cit.*, t. II, pag. 316.

<sup>51</sup> «Il XIV secolo, soprattutto nella seconda metà è... uno dei meno conosciuti nella storia di Bisanzio e dei Balcani in linea di massima, a causa della rarità delle fonti. L'opera di Niceforo Gregoras si ferma al 1358. Le Memorie dell'imperatore Giovanni VI Cantacuzeno finiscono praticamente col suo regno nel 1354. Quelle del protovestiaro Giorgio Sfranze... cominciano ad arricchirsi un po' solamente verso il 1417. Le cronache brevi greche, serbe, bulgare, e le annotazioni del pellegrino russo Ignazio di Smolensk, quale sia il loro interesse, non colmano la lacuna aperta della storiografia bizantina della seconda metà del XIV secolo. In queste condizioni, le quasi 450 lettere di Demetrio Cidone sono un tesoro inestimabile. Questa corrispondenza, che copre circa un mezzo secolo (1346-1391), è quella di un uomo dei meglio collocati per conoscere gli avvenimenti...» R.-J. Loenertz, *Les recueils de lettres de Démétrius Cydonès* (= *Studi e testi*, 131), Città del Vaticano 1947, p. V. C'è da augurarsi che questo eccellente conoscitore dell'epoca e dei manoscritti possa darci senza più alcun ritardo «un'edizione critica completa» di queste lettere. Si troverà un indice generale e la pubblicazione di cinquanta lettere in: Demetrio Cidone, *Correspondance*, testo inedito, sistemato e tradotto da Giuseppe Cammelli, Parigi, Les Belles Lettres (*Collection byzantine*, pubblicata sotto il patronato dell'associazione Guillaume Budé), 1930. Sette documenti sono stati pubblicati da Loenertz, *op. cit.*, pagg. 92-107, trentotto lo erano già stati da F. Boissonade nei suoi *Anecdota Nova*, Parigi, 1844, pagg. 251-327. È dunque spiacevole che un'opera, generalmente così ben informata come quella di A.-A. Vasiliev,

attesta come, già allora, Mistrà esercitava un'attrazione sui «Filoellenici» degli altri territori greci: «Tu, scrive il ministro bizantino ad un umanista suo amico, tu t'immaginavi che l'isola dei Peloponnesiaci era come l'ombra di quella dei beati... Nel tuo amore eccessivo dell'ellenismo (τῷ λίκν εἶναι φιλέλλην), tu pensavi che solo il sole stesso di Sparta poteva farti vedere Licurgo. Credevi che in quel luogo potevi frequentarlo e udirlo promulgare le leggi famose per la loro saggezza. E, tutto contento di questa idea, ti sei imbarcato sulla trireme, tutto felice, ti sei allontanato dai tuoi amici». <sup>52</sup>

I sentimenti che incontreremo presto presso Pletone erano dunque già provati, dalla generazione precedente. Anzi la similitudine è così sorprendente che gli storici hanno creduto a lungo che il destinatario di Demetrio Cidone, un «filosofo» chiamato Georges come Pletone, non fosse altro che il famoso filosofo di Mistrà.

Questa identificazione sembrò essere stata proposta dapprima da un erudito greco, abbastanza dimenticato oggi, ma che è un benemerito della patria e della scienza. Sostenuto dalla sua passione, un po' accecato a dire il vero, dall'ellenismo, C. Sathas raccolse i documenti ed accumulò i volumi con uno zelo infaticabile. Lavorando direttamente sui manoscritti delle lettere di Cidone, ignorò l'edizione di Boissonade e, pertanto, l'avvertimento di questo erudito su una possibile confusione fra i due filosofi chiamati Georges <sup>53</sup>. Nei suoi *Documents* <sup>54</sup>, Sathas identificò senza esitare il destinatario di Cidone come Gemisto Pletone. L'identificazione cobbe un certo successo e fu adottata anche da Gregorovius <sup>55</sup>. Ma, cosa curiosa (e poco per l'onore della loro informazione), sfuggì agli storici di Pletone e della filosofia <sup>56</sup>.

---

*Histoire de l'Empire byzantin*, tradotta dal russo da P. Brodin e A. Bourguina (Paris, 1932, 2 vol) dichiara la corrispondenza completamente pubblicata. (t. II, pag. 401, n.2).

<sup>52</sup> Cf. Boissonade, *Anecdota Nova*, pag. 303

<sup>53</sup> Boissonade, *op. cit.*, pag. 299, nota 1. È dunque a torto che G. Cammelli, *op. cit.*, pag. 209, attribuisce l'origine dell'errore a questo editore.

<sup>54</sup> C.-N: Sathas, *Documents inédits relatifs à l'histoire de la Grèce au Moyen Age* (Parigi, 1880-1890, 9 vol. in-4°), t. iv, p. XXXV.

<sup>55</sup> F. Gregorovius, *Geschichte der Stadt Athen*, Stoccarda, 1889, 2 vol. Nella bella riedizione di F. Schillmann (*Athen und Athenais*, Dresda, 1927) che ho utilizzato, il passaggio si legge a pag. 486. Simile autorità portò l'adesione di molti autori, particolarmente quella di A. Struck, *Mistra, eine mittelalterliche Ruinenstadt*, Vienna-Lipsia, 1910, in 4°.

<sup>56</sup> In Grecia tuttavia si erano accorti dell'accostamento, ed in seguito a P. Kalligas (Μελέται Βυζαντινῆς Ἱστορίας), Atene, 1894, pag. 624) al quale lo rinvia, A. Karampases (Νέας Σικόν), t. ix, 1909, pag. 221) attribuisce a Giorgio Gemisto i viaggi a Cipro, in Palestina, in Francia ed in Inghilterra che Cidone attribuisce al suo corrispondente. Mamalakis (pag. 44 s.) ha rimesso le cose in chiaro. Si terranno tuttavia a mente in modo accurato questi viaggi compiuti attraverso tutto l'Occidente da un oscuro umanista greco, fin dal XIV secolo.



G. Cammelli si è, a giusto titolo, levato contro un'identificazione allettante ma pericolosa<sup>57</sup>. Aderì all'opinione di D. Bassi che riconosceva nell'enigmatico personaggio un certo Giorgio Cidone, «filosofo» infatti, e autore di un epigramma conservato nell'Ambrosianus gr. 1000, citato sopra<sup>58</sup>. È anche l'opinione del migliore specialista di Demetrio Cidone, P. Loenertz<sup>59</sup>. E, infatti le poche lettere pubblicate furono sufficienti a mostrare che il destinatario delle lettere al «filosofo Giorgio» non era un giovane discepolo di Demetrio, come lo sarebbe stato necessariamente Giorgio Gemisto, ma un letterato pressappoco della stessa età del ministro di Cantacuzeno. D'altronde, sembra proprio, come ha fatto osservare D. Bassi, che fosse un parente di Demetrio. In breve, il corrispondente di Cidone era un letterato del XIV secolo e, secondo ogni verosimiglianza, il Giorgio Cidone del manoscritto gr. 1000 dell'Ambrosiana.

Il R. P. Loenertz, che ha lavorato sugli inediti, data la corrispondenza con Giorgio dagli anni 1361-1362. Ha d'altronde riassunto in questi termini ciò che vi ha trovato concernente la vita e le gesta del personaggio: «Giorgio il filosofo, medico, amico di Cidone, a Cipro, in conflitto col legato (Pierre Thomas) e fr. Filippo (inquisitore). Giorgio si reca a Rodi, poi in Morea, alla corte dei Cantacuzeni». <sup>60</sup>

Se la biografia di Pletone non può dunque arricchirsi dei numerosi dati forniti da Bidone, sul suo corrispondente «Giorgio il filosofo», se ne avvale, nondimeno in modo indiretto, e ben apprezzabile per lo storico del rinascimento ellenico.

<sup>57</sup> I suoi argomenti non rimasero tuttavia senza repliche. Per denunciare l'arditezza eccessiva di un'identificazione fondata sull'identità di un nome banale, Giorgio, e di un titolo diffuso, «filosofo» (equivalente all'incirca al «Dottore» tedesco), era abbastanza paradossale che si basasse a sua volta su un'identificazione per metà ancora più audace, poiché solo il nome vi fornisce l'elemento comune. G. Cammelli, *op. cit.*, pag. 209, infatti scrive: «L'ipotesi... che si trattasse di Giorgio Gemisto Pletone è da scartarsi senza discussione: Pletone non era ancora nato quando il filosofo Giorgio morì. Cidone deplora la sua morte nella lettera stessa dove parla della peste del 1347.» Ora la lettera qui esaminata parla semplicemente del decesso di un personaggio così designato: Ὁ χρηστὸς δὲ Γεώργιος (Boissonade, *op. cit.*, pag. 317). Notiamo inoltre che l'attribuzione di tutte le lettere al medesimo anno 1347 dove egli fa allusione alla peste è stato giustamente contestato dal cardinale G. Mercati (*Per l'epistolario di Demetrio Cidone*, negli *Studi bizantini e neoellenici*, 3, 1931, 201-230) che compila (pag. 226) una lista impressionante di queste epidemie. Nel suo «saggio di cronologia» delle lettere si può constatare che il P. Loenertz (*op. cit.* pagg. 108-122) non ha tenuto conto degli argomenti di Cammelli.

<sup>58</sup> D. Bassi, *Sette epigrammi greci inediti*, negli *Studi di filologia e d'istruzione classica*, 26 (1898), pagg. 385-398.

<sup>59</sup> Loenertz, *Les recueils...*, pag. 111, alla data 1362.

<sup>60</sup> *Loc.cit.*

Noi apprendiamo tramite questi documenti che, durante la generazione precedente Pletone, Mistrà attirava già i filo-ellenici, che andavano a cercarvi i ricordi e l'atmosfera dell'Antichità, soprattutto la libertà di pensiero, che la capitale o i territori greci controllati dal papa non potevano dare loro.

Per i primi trenta o quarant'anni della vita di Gemisto, dobbiamo accontentarci di informazioni faticosamente raccolte a destra e a sinistra, le informazioni date da Cidone sul suo corrispondente non concernono affatto il nostro filosofo.<sup>61</sup>

Gli atti ufficiali<sup>62</sup>, una lettera di Giovanni VIII<sup>63</sup>, la maggior parte dei manoscritti e delle testimonianze contemporanee chiamano il nostro filosofo Γεώργιος Γεμιστός. Quanto al nome di Πλήθων, non apparve che tardivamente e mai nelle fonti d'archivio. È un soprannome, o più esattamente uno pseudonimo che si è scelto il filosofo.<sup>64</sup>

Se Giorgio fu il solo a rendere illustre il nome di Γεμιστός, non fu il solo a portarlo. Sotto il regno di Michele VIII già un Γεμιστός occupava un ruolo importante della chiesa di Costantinopoli e si vedeva affidare dalla corte una missione di fiducia.<sup>65</sup> Un atto datato 1270 menziona anche un «protekdikos» di nome Gemisto.<sup>66</sup> Un altro Gemisto figura come destinatario di una lettera nella corrispondenza anonima del manoscritto di Firenze, San Marco 356 (attualmente alla Laurenziana). Secondo M. Rein, che ha studiato questa corrispondenza<sup>67</sup>, essa deve essere datata negli anni 1315-1330. Scaturisce dalla lettera che il Gemisto in questione era tenuto in considerazione per la sua conoscenza

<sup>61</sup> Il primo saggio biografico importante fu tentato da Alexandre nella sua introduzione all'edizione delle *Leggi*. Non trovando che delle informazioni molto scarse a proposito della giovinezza di Pletone, questo storico credette doversi supplire con delle congetture (Alexandre, *Traité des Lois*..., pag. V). Schultze riprese queste supposizioni, a dire il vero già azzardate, e le sviluppò fino alla stravaganza (Schultze, *G. Gemistos*..., pagg. 24-31). I successori rincararono ancora la dose, presentando le elucubrazioni di Schultze come dei fatti accertati. Ora si ritrovano ovunque, in modo che occorrerà ancora molto tempo prima che siano completamente abbandonate. Converrà pure seguire qui un metodo molto positivo, esponendo esattamente quello che le fonti ci comunicano e superando il preciso tenore delle testimonianze solo per estrarre ciò che vi si trova veramente contenuto.

<sup>62</sup> Vedere: Lambros, *Palaiologeia*, III, 331; IV, 19, 104, 106.

<sup>63</sup> *Ibid.*, III, 330.

<sup>64</sup> Vedere: Appendice I.

<sup>65</sup> Pachymère, *Histoire* (ed. de Bonn), I, 290, 4.

<sup>66</sup> Miklosich e J. Müller, *Acta et diplomata medii aevi*, t. v. pag. 248.

<sup>67</sup> Negli *Annales* dell'Accademia delle Scienze di Finlandia, 1915. Una copia del manoscritto di Firenze è stata riconosciuta nel *Monacensis gr.* 198, che la Staatsbibliothek di Monaco mi ha voluto cortesemente prestare a Bruxelles.

di Omero. Nello stesso periodo, esattamente il 21 maggio 1337, un monaco Méthode Gemisto, firma un manoscritto.<sup>68</sup> Nel 1368, un atto del patriarcato è redatto dal notaio Demetrio Gemisto.<sup>69</sup> D'altra parte, un certo Demetrio Gemisto (molto probabilmente il medesimo) è segnalato come autore di opere liturgiche, col titolo di «protonotario della grande Chiesa», da differenti manoscritti e notoriamente dal ms. 208 della Biblioteca patriarcale del Cairo, datato 1407.<sup>70</sup> Un atto del 1401 menziona un «sacerdote e direttore di orfanotrofio» Michele, anche lui della famiglia Gemisto.<sup>71</sup> Dopo il nostro Giorgio Gemisto ed i suoi figli, le fonti storiche segnalano ancora, nel XVI secolo, un rappresentante della famiglia: nel 1516, un certo Giovanni Gemisto «originario di Epidauro» e «segretario della città di Ancona», indirizza un lungo poema a Leone X per incitare questo papa alla crociata.<sup>72</sup>

Non possiamo conoscere con certezza quale parentela unisse Pletone a questi diversi personaggi che portano lo stesso nome. È molto probabile tuttavia che il protonotario di Santa Sofia (che redasse un atto nel 1368) fosse suo padre. Le date coinciderebbero. Si sa inoltre che a Bisanzio i nomi si trasmettevano dal nonno al nipote, ora il figlio primogenito di Gemisto aveva come nome Demetrio, come il notaio in questione. Infine il patriarca Scolario, ben informato sul clero di Costantinopoli, deplorava in una lettera alla principessa di Morea l'apostasia di un uomo come Pletone, che era «nato da padri pii, sacri e sapienti».<sup>73</sup>

Anche Pletone medesimo ebbe due figli: Demetrio e Andronico, anche dei nipoti, i cui nomi non ci sono noti.<sup>74</sup> Tuttavia è probabile che Giovanni Gemisto, il segretario di Ancona che si diceva originario di Epidauro, regione nella quale Pletone aveva posseduto due feudi, fosse uno di questi nipoti, a meno che non fosse già un pronipote del filosofo.

Come assicurava il monaco Gregorio nella sua orazione funebre,

<sup>68</sup> Ms. Léningrad 235; vedere: M. Vogel & V. Gardthausen, *Die griech. Schreiber*, p. 299.

<sup>69</sup> Miklosich e J. Müller, t. I, pag. 497.

<sup>70</sup> G. Charatakès, *Κατάλογος τῶν χρονολογημένων κωδινῶν τῆς Πατριαρχικῆς βιβλιοθήκης Καίτρου*, in *Ἐπετηρίς Ἑταιρείας Βυζαντινῶν Σπουδῶν*, 4 (1927), pag. 122. Si deve pertanto correggere l'articolo della Μεγάλη Ἑλληνική Ἐγκυκλοπαίδεια (vol. 8, pag. 178), dedicato a questo autore, poiché lo si fa vivere nel XVI secolo.

<sup>71</sup> Miklosich e Müller, II, 554.

<sup>72</sup> Per l'edizione originale, vedere E. Legrand, *Bibliographie hellénique...XV<sup>e</sup> et XVI<sup>e</sup> siècles*, t. III, pag. 225 s. È stata riprodotta da Sathas, *Documents inédits*, t. VIII, 545-591.

<sup>73</sup> εὐσεδῶν καὶ ἱερῶν πατέρων καὶ σοφῶν γεγονώς. Scholarios, *Œuvres complètes*, t. IV, pag. 155, l. 2.

<sup>74</sup> Noiret, *Lettres inédites de Michel Apostolis*, pag. 94.

Pletone «aveva della discendenza»<sup>75</sup>. E noi possiamo aggiungere almeno questa precisazione: era venuto da una grande famiglia sacerdotale di Costantinopoli.

Si sa che nelle Chiese orientali, il celibato non era imposto al clero, come nella Chiesa latina. Da qui una classe di intellettuali sconosciuta in Occidente: quella dei figli legittimi dei sacerdoti, particolarmente degli alti funzionari della curia patriarcale, che non abbracciavano affatto la carriera dei loro padri. Come l'amministrazione sapiente, ereditata dall'impero romano, richiedeva d'altra parte, anche dei funzionari istruiti, i Greci conobbero sempre, accanto ai sacerdoti e ai monaci – spesso anche in opposizione fra di loro – un numero notevole di *laici* istruiti, fenomeno sconosciuto nelle nostre regioni prima degli ultimi secoli del Medio Evo. Questi fatti sembrano importanti per comprendere la tradizione umanistica di Bisanzio. Si osserverà allora che anche in Italia il movimento umanista si è diffuso dapprima fra il personale laico delle cancellerie pontificia e urbane. La storia non è stata forse sufficientemente attenta a queste condizioni sociali, particolarmente favorevoli alla trasmissione, poi al «riscaldamento», degli interessi profani in una società così clericale come la cristianità del Medio Evo.

Se colleghiamo la data del decesso di Pletone (26 maggio 1452), che ora è stata stabilita in modo certo, come vedremo più avanti, con diverse testimonianze e, in particolare, con quella di Giorgio da Trebisonda, toccato dall'età estremamente avanzata del filosofo al momento della sua morte, si arriva a collocare la sua nascita verso il 1360.<sup>76</sup>

Si può precisare inoltre, che egli era nativo della capitale. Sappiamo che i Gemisti formavano una famiglia in vista e che il padre

<sup>75</sup> In Alexandre, *Traité des Lois*, pag. 394. Notiamo a guisa di corollario che se Γεμιστός è il nome di una famiglia bizantina portato ben prima di Pletone, è necessario vedere una semplice fantasia nel riferimento che si è trovato all'erudizione del filosofo, come se il suo nome significasse «farcito» di scienza. Questa bislacca spiegazione si legge ancora in alcune opere peraltro per lo più autorizzate da un certo Frischeisen-Köhler und Moog, in Ueberweg, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, 3. Teil, 12. Aufl. (1924), pag. 17.

<sup>76</sup> Tale è anche la conclusione di D.-A. Zakythinos nel *Hellenisme contemporain*, 1952, pag. 351. Si ha senza dubbio ragione (Mamalakis, pag. 10 s.) di non spremere oltre misura la frase di un libello, che afferma che Gemisto morì quasi centenario: «centum enim pene misera aetate annos complevit» (cf. Legrand, *Bibliographie hellénique...XV<sup>e</sup> et XVI<sup>e</sup> siècles*, t. III, pag. 287). Eppure all'occorrenza, Giorgio di Trebisonda non deve aver esagerato molto, poiché tutte le altre fonti confermano l'età avanzata del defunto. Charitonyme lo paragona persino a Tithonos del quale Zeus aveva prolungato la vecchiaia, ad Argantonio, il re dei Tartessi, che Erodoto (I, 163) afferma che abbia vissuto centoventi anni, ed anche a Matusalemme (testo in Append. XIII di Alexandre, *Traité des Lois*, pag. 381). Già nel 1441, ossia più di dieci anni prima della morte di Pletone, Francesco Filelfo, scrivendo a Sassuolo da Prato che si recava in Oriente, non osava consigliarli troppo di visitare Gemisto, poiché lo conosceva come «admodum senex» (Lettera riprodotta da Alexandre, *Traité des Lois*, p. XX).

del nostro pensatore esercitava un ruolo molto importante nella chiesa patriarcale. Ma Bessarione, discepolo ed amico del filosofo di Mistrà, ci fornisce una conferma esplicita qualificandolo di «Costantinopoli» in un contesto che obbliga a prendere il termine nel senso più stretto, poiché Teodoro Gaza, un altro «Bizantino», è stato chiamato «Tessalonicese». <sup>77</sup>

Sulla prima educazione del giovane Gemisto, siamo costretti alle induzioni che autorizzano i suoi scritti. È così che si può ammettere che Pletone abbia percorso il ciclo ordinario degli studi dell'epoca, trivium e quadrivium <sup>78</sup>, e che abbia conosciuto, come i migliori ellenisti di Bisanzio, all'incirca tutto ciò che noi possediamo della letteratura greca antica tramite le copie medioevali.

Ma importerebbe ancora di più ricercare quali maestri il giovane uomo abbia potuto frequentare dopo «gli studi umanistici» <sup>79</sup>, in particolare quali filosofi abbiano potuto orientare il suo pensiero verso il platonismo politeista. All'incirca, tutto ciò che gli storici hanno congetturato al riguardo, proviene da un passaggio di Scolario:

Tu non conoscevi Zoroastro prima, è Elisseo, in apparenza un ebreo, ma in realtà un politeista, che te l'ha fatto conoscere. Fuggendo dalla patria, per ricevere il suo buon insegnamento, tu vissuto alla tavola di questo uomo, molto influente allora alla corte dei barbari; ma essendo tale (ossia politeista) trovò la morte per mezzo del fuoco, come senza dubbio il vostro Zoroastro <sup>80</sup>.

Alexandre, che per primo conobbe ed utilizzò questo testo, volle concludere che Pletone era stato obbligato ad abbandonare Costantinopoli per «cercare asilo ad Adrianopoli» <sup>81</sup>, ma è chiaro che Scolario vuole dire precisamente il contrario. Egli rimprovera a Pletone d'essere «fuggito» e dunque d'avere preferito, liberamente certamente, un insegnamento straniero alle lezioni che poteva ricevere nella Città. Alexandre

<sup>77</sup> Bessarione, *De natura et arte*, ed. Mohler (*Aus Bessarions Gelehrtenkreis*, Paderborn, 1942), pagg. 92-93. Da notare tuttavia che il testo greco ignora l'epiteto d'origine per Pletone, ma l'uomo era sufficientemente conosciuto dai Greci. Del resto la traduzione latina è stata pubblicata da Bessarione medesimo (Roma, 1469) e che fa dunque anche testo in materia. Altri argomenti, tutti convergenti, stabiliscono in modo quanto mai evidente, l'origine costantinopolitana di Pletone. Sono stati messi bene in evidenza da Mamalakos, pagg. 8-10.

<sup>78</sup> A questo proposito conviene segnalare l'opera molto erudita di F. Fuchs, *Die höheren Schulen von Konstantinopel im Mittelalter* (*Byzantisches Archiv*, 8), Lipsia, 1926.

<sup>79</sup> Questo termine non è troppo anacronistico. L'istruzione bizantina era sempre concepita secondo il modello antico (vedi: H.-I. Marrou, *Histoire de l'éducation dans l'antiquité*, Parigi, 1948), e converrebbe vedere in quale misura gli umanisti occidentali non se ne sarebbero ispirati per stabilire il programma moderno, così differente dall'ideale scolastico.

<sup>80</sup> Cf. Scholarios, *Œuvres complètes*, t. IV, 162, 8-12.

<sup>81</sup> Alexandre, *Traité des Lois*, pag. VI.

suppone ancora che Eliseo si occupasse di «scienze occulte»<sup>82</sup> e che è alla morte di questo personaggio che Pletone «trasporta la sua residenza in Morea, dove si stabilisce a Mizithra»<sup>83</sup>. Quest'ultima ipotesi è stata universalmente accettata, ma incontreremo ben presto un testo che la distrugge.

Schultze non aveva altre informazioni a sua disposizione, però volle saperne di più. A questo fine impiegò due metodi inegualmente felici. Riprendendo per conto suo le supposizioni di Alexandre, le amplificò fino a proporre una cronologia degli avvenimenti. La partenza di Pletone per la Turchia fu stabilita nel 1380, quando il giovane uomo «aveva venticinque anni». <sup>84</sup> Eliseo fu bruciato all'incirca nel 1393. <sup>85</sup> Pletone si recò allora a Mistrà e non a Costantinopoli, perché la capitale si trovava appunto, a quel tempo, assediata dai Turchi. <sup>86</sup>

Dovrebbe essere inutile insistere su delle supposizioni così stravaganti, eppure non possiamo esentarci dal rilevarle, in ragione del credito di cui godono ancora.

Schultze è stato più fortunato inserendo la testimonianza di Scolario nel suo ambito storico. È stato indotto in tal modo a pensare, in modo molto assennato, che la disaffezione di Pletone per il cristianesimo e la sua infatuazione per l'Antichità furono influenzati dal contrasto fra la grandezza della Grecia pagana e la miseria dell'«impero» cristiano. <sup>87</sup>

Più recentemente, M. Taeschner<sup>88</sup> ha voluto precisare la natura delle influenze subite da Pletone alla corte ottomana. Secondo lui, si potrebbe scorgere l'azione di alcune sette mussulmane sul suo pensiero e sulla sua vita. Il saggio di M. Taeschner fu accolto assai male dai bizantinisti Heisenberg e Dölger,<sup>89</sup> ma, a mio avviso, queste critiche hanno scartato troppo categoricamente l'ipotesi di un'influenza orientale, non distinguendo abbastanza l'ipotesi medesima

<sup>82</sup> *Ibid.*

<sup>83</sup> *Ibid.*

<sup>84</sup> Schultze, *G. Gemistos...*, pag. 27, nota 3.

<sup>85</sup> *Ibid.*, pag. 30. Questa morte di Eliseo ha incuriosito molto gli storici, poiché i Turchi non condannavano i miscredenti al rogo, come si praticava presso i Latini. Notiamo che Scolario non precisa affatto che il sapiente ebreo perì per mano dei Turchi, né in seguito ad una condanna.

<sup>86</sup> *Ibid.*, pag. 40.

<sup>87</sup> *Ibid.*, pag. 25.

<sup>88</sup> Franz Taeschner, *Georgios Gemistos Plethon. Ein Beitrag zur Frage der Uebertragung vom islamischen Geistesgut nach dem Abendlande (Der Islam, 18, 1929, 236-240)*, e *Georgios Gemistos Plethon, ein Vermittler zwischen Morgenland und Abendland zu Beginn der Renaissance (Byzantinisch-neugriechische Jahrbücher, 8, 1929-1930, 100-113)*.

<sup>89</sup> *Byzantinische Zeitschrift*, 31 (1931), pagg. 126 e 412. Da allora, questa teoria è stata sottoposta ad una critica approfondita da parte di M. V. Anastos, nei suoi studi dei *Dumbarton Oaks Papers*, t. IV.

dalle modalità e dalle verifiche che M. Taeschner presentava. Vedremo più avanti che Pletone è stato effettivamente influenzato dall'Islam, ma in modo diverso da ciò che pensa questo autore. Qui notiamo solamente che M. Taeschner sembra trascurare un po' che la Chiesa non era mussulmana, ma ebraica, e che sarebbe dunque più indicato domandarsi se egli non abbia iniziato Pletone a delle dottrine professate dai suoi correligionari, alla cabala per esempio, piuttosto che a quelle di una setta turca. D'altronde, a proposito di Zoroastro, M. Taeschner ricorda che i Bizantini avevano la mania di dare il nome degli antichi barbari ai loro vicini moderni. Vorrebbe di conseguenza che, nello stesso modo, Zoroastro avesse in realtà occultato il suo nome fra le dottrine orientali contemporanee.<sup>90</sup> La supposizione meravaglia, poiché, per Pletone come per Scolario, Zoroastro è lo Zoroastro della storia, o della leggenda se si preferisce, ma non qualche simbolo di Maometto.<sup>91</sup> Pletone dice espressamente che Zoroastro è «il più antico dei legislatori e dei saggi di cui noi abbiamo memoria», che è stato «per i Medi e i Persiani, e la maggior parte degli altri popoli antichi dell'Asia, l'interprete più illustre delle cose divine e del maggior numero delle altre grandi questioni».<sup>92</sup> Infine, secondo Plutarco, sarebbe vissuto cinquemila anni prima della guerra di Troia.<sup>93</sup> È a questo maestro, rivendicato da Plotone stesso, che pensa evidentemente Scolario nel passaggio citato.

Come vedremo meglio più avanti, il pericolo qui consiste nell'attribuire a Pletone le intenzioni sincretistiche dei platonici della fine del suo secolo. Egli non pretende come loro di conciliare a tutti i costi Platone ed Aristotele, il cristianesimo e le altre religioni. Al contrario, afferma le opposizioni, le sottolinea volentieri e non fa niente per facilitare i compromessi. Sarebbe quindi confondere lo spirito di Mistrà con quello di Firenze, piuttosto che vedere nella venerazione di Zoroastro un anticipo, una «mano tesa» ai Turchi. Per Pletone, Zoroastro è l'antenato del platonismo, l'ispiratore degli *Oracoli Caldaici*, è solamente a questo titolo, e al di fuori di ogni opportunismo, che egli ne riconosce l'autorità.

Ma invece di continuare a cavillare su questo breve passaggio della lettera di Scolario all'esarca Giuseppe, era meglio ricercare nelle altre opere del medesimo scrittore delle informazioni supplementari.

<sup>90</sup> Taeschner, G. *Gemistos Plethon, ein Vermittler...*, pag. 111.

<sup>91</sup> M.-V. Anastos ha fatto giustizia di questo errore nello studio suddetto. Su Zoroastro e la tradizione greca, bisogna consultare l'importante opera di J. Bidez e F. Cumont, *Les mages hellénisés. Zoroastre, Ostanès et Hystaspe d'après la tradition grecque*. Parigi, Les Belles Lettres, 1938, 2 vol. 8°.

<sup>92</sup> Alexandre, *Traité des Lois*, pag. 30.

<sup>93</sup> Pléthon, *Commentaire aux Oracles*, ed. Opsopoeus, pag. 50.

Dal 1924, Lambros ha riesumato un inedito, contenente un testo parallelo ma molto circostanziato.<sup>94</sup> Visto che è rimasto pressappoco lettera morta fino ad ora,<sup>95</sup> mi si perdonerà di riportare *in extenso* questa testimonianza essenziale sulla formazione filosofica di Pletone:<sup>96</sup>

Costui, dice Scolario, prima di essersi perfezionato per mezzo della ragione, l'istruzione e la capacità di giudicare in queste materie o, anzi, prima per così dire, di essersi dedicato, fu talmente dominato dalle idee elleniche che si preoccupò poco di apprendere il cristianesimo dei suoi padri, tranne ciò che tutti possono vederne. Non fu, infatti, per l'ellenismo della loro lingua, come [fanno] tutti i cristiani, che egli lesse e studiò i libri degli Elleni, prima dei poeti, poi dei filosofi, ma per seguire le loro opinioni ed è perché egli le seguì. Sappiamo questo con precisione [sostenuto] da numerose persone che l'hanno conosciuto bene nella sua giovinezza. Presso questo uomo così prevenuto, era naturale che per mancanza della grazia divina, s'aggiungesse da parte dei demoni ai quali si era associato, una propensione per l'adesione salda all'errore, ciò che capitò a Giuliano e a molti altri apostati. La consumazione della sua apostasia si formò in lui sotto l'influenza di un Ebreo che frequentò per la sua competenza nell'interpretare le opere di Aristotele. Questo Ebreo era legato ad Averroè e ad altri commentatori persiani ed arabi dei libri di Aristotele che gli Ebrei hanno tradotto nella loro propria lingua. Quanto a Mosè, e a ciò che gli Ebrei credono e praticano tramite il suo intermediario, non se ne preoccupò minimamente. È quest'uomo che gli espose le dottrine concernenti Zoroastro e gli altri. Per mezzo di quest'uomo, ebreo in apparenza, ma propriamente parlando ellenista, che non solamente frequentò per lungo tempo come suo maestro, ma a cui prestò servizio al bisogno e che gli dette il suo sostentamento, poiché era fra i personaggi più potenti alla corte di questi barbari, tramite questo uomo dunque giunse a diventare tale [quello che fu]. In seguito provò a dissimulare, ma non vi riuscì, e poiché stava per diffondere le sue idee perfino fra i suoi discepoli, fu allontanato dalla città dall'imperatore di allora Manuele, molto pio, e dalla Chiesa. Su un punto tuttavia, non furono ben ispirati, lo risparmiarono invece di cacciarlo vergognosamente verso la terra barbara o di impedire in qualche altro modo il danno che stava per fare. Tali sono, in breve, le cause del suo errore.

Gli storici, abbiamo visto, si accordano generalmente sul la venuta di Pletone a Mistrà come immediatamente consecutiva alla morte di Elisseo; il testo che abbiamo appena letto, prova che fu altrimenti. Con quale diritto hanno allora supposto che Pletone era rimasto vicino al suo maestro fino alla morte di costui? Inutile quindi cercare per di più, con Schultze, in quale data e sotto il regno di quale principe bisogna collocarla. Osserviamo ancora, ma senza tuttavia insistervi troppo, che in questo testo Scolario non fa affatto allusione alla morte di Elisseo tramite il rogo.

<sup>94</sup> Lambros, *Palaiologeia...*, t. ii (Atene, 1924), pagg. 19-23.

<sup>95</sup> D. Zakythinos ( nel *L'Hellénisme contemporain*, 1952, pag. 352 s.) fu il primo ad utilizzare questa testimonianza.

<sup>96</sup> Questa traduzione è fatta sul testo della seconda edizione, pubblicata dopo il medesimo manoscritto (autografo) della biblioteca dei Gerolamini di Napoli, nel 1935 da Jugie: *Scholarios, Œuvres complètes*, t. IV, pag. 152, l. 26-153, l. 15.



Scolario ci comunica quindi che dopo un lungo soggiorno presso Elisseo, il potente Ebreo alla corte ottomana<sup>97</sup>, Pletone tornò a Costantinopoli dove iniziò ad attirare discepoli. Malgrado le precauzioni che poterono prendere, la Chiesa e lo Stato si allarmarono per le sue idee sovversive e gli proibirono il territorio della capitale. La clemenza dei poteri gli permise tuttavia di rimanere in terra greca. Questo esilio viene datato sotto il regno di Manuele, ossia dopo il febbraio 1391, epoca in cui questo principe divenne primo imperatore.

Da alcuni anni, una testimonianza ha confermato e precisato quella di Scolario. Nella *akolouthia* di Marco Eugenio si legge una notizia biografica di questo vescovo, canonizzato dalla Chiesa greca per la sua lotta contro l'Unione di Firenze. Ci annuncia che, figlio di un «diacono, *sakellion* della Grande Chiesa», Marco cominciò i suoi studi sotto la direzione di Giovanni Cortasmeno<sup>98</sup> e li terminò presso Giorgio Gemisto. Si è potuto per di più evincere dal contesto che Pletone<sup>99</sup> doveva essere ancora professore a Costantinopoli nel 1405, anno in cui morì il padre di Marco. Aggiungiamo che, molto legato come si sa al campione dell'Ortodossia Scolario, potrebbe aver ben conosciuto, tramite l'antico discepolo di Pletone, le circostanze della «disgrazia».

A proposito di questa, bisogna osservare che se l'imperatore intervenne per allontanare Gemisto dalla capitale, il testo di Scolario permette di affermare che lo fece sulle istanze del clero. Non ci si meraviglierà dunque oltre misura di ritrovare Pletone a Mistrà nei migliori rapporti con Manuele e i suoi figli. Nulla dimostra che essi siano personalmente scandalizzati dalle idee del maestro. La moderazione delle misure prese a suo riguardo tende piuttosto a provare che esse furono una concessione di pura forma. E la critica che la penna di un cortigiano come Scolario lascia intendere,

<sup>97</sup> F. Delitzsch ha creduto di potere attribuire la traduzione greca della Bibbia conservata nel *Marcianus* n° 7, ad un sapiente ebreo che viveva alla corte di Mourad I e, ancora più particolarmente, ad Elisseo, il maestro di Pletone (*Vedere Graecus Venetus*. Pentateuchi, Proverbiorum, Ruth, Cantici, Ecclesiastae, Threnorum, Danielis versio Graeca. Ex unico Bibl. s. Marci Venetae codice... ed. Oscar Gebhardt. Praefatus est Franciscus Delitzsch... Lipsia. 1875, pag. X s.). L'ipotesi meriterebbe un'indagine più ampia. – Da notare, d'altra parte, che l'azione dei pensatori ebrei su alcuni cristiani ha potuto essere sia decisiva che discreta. Controllati in modo meno rigoroso che i filosofi cristiani, gli Ebrei potevano professare più facilmente teorie eterodosse. E, in ogni modo, la sola esistenza di questi increduli, nel seno stesso del cristianesimo, doveva essere fonte di scandalo per i fedeli dalle convinzioni poco consolidate. Si citano dei filosofi come Elia del Medigo o Leone l'Ebreo; non vi è dubbio che dei sapienti ebrei meno famosi, come questo tale Elisseo, abbiano giocato un ruolo apprezzabile nell'evoluzione delle idee e, in particolare, nei progressi del libero pensiero.

<sup>98</sup> Di questo sapiente bizantino, L. Petit segnala (*Acolouthie...*, pag. 196, n. 5) che esistono dei commentari inediti sulla logica di Aristotele.

<sup>99</sup> ... ἐν δὲ τοῖς τελεωτέροις τῶν ἐγκυκλίων καὶ φιλοσόφων μαθημάτων ὁ Γεμιστὸς Γεώργιος (L. Petit, *op. cit.*, pag. 21, l. 21 s.).

conferma sufficientemente questa interpretazione. Un interessante confronto di testimonianze ci è fornito del resto da un atto ufficiale, l'argi-robolla del 1433. Fra le considerazioni che motivano la concessione dei domini a Gemisto, Teodoro II fece valere i servizi resi dal filosofo che, dichiarò, «è venuto per la decisione» dell'imperatore suo padre.<sup>100</sup>

Per quel che riguarda l'insegnamento di Elisseo, si vede quello che ne dovette essere la natura: non è a qualche setta turca che Pletone fu iniziato, ma ai commentari arabi e greci di Aristotele, come anche a diversi scritti neoplatonici. La testimonianza di Scolario si trova qui confermata in una certa misura da un testo, di Pletone questa volta, che fu anch'esso trascurato, sebbene pubblicato da un secolo:

Tu dici, scrive nella sua *Replica a Scolario*, che noi calunniamo Averroè per la questione dell'anima umana, poiché si possono udire i Latini e tutti gli Ebrei dire che Averroè non sostiene che lo spirito umano è corruttibile. Ma noi, caro mio, è dagli Italiani più sapienti [notiamo di passaggio questa confessione di un'influenza occidentale], e dagli Ebrei che noi abbiamo appreso l'opinione di Averroè sull'anima umana, e quello che dice e come lo dice, noi lo sappiamo, non come te che manifestamente non sai niente di quello che ha detto, sia che tu abbia ascoltato degli ignoranti, sia che tu non abbia compreso quello che tu hai udito, poiché il linguaggio di Averroè ha in questo punto qualche finezza che non la rende facile alla comprensione da parte di uno spirito grossolano.<sup>101</sup>

Vorremmo sapere se i maestri italiani di cui Pletone parla qui furono da lui conosciuti nel primo periodo della sua vita o se le conoscenze che ne ricevette, siano il frutto delle frequentazioni della sua vecchiaia. È chiaro, in ogni caso, che Pletone si picca di saperne di più dei suoi compatrioti sui commentari di Aristotele e che una fonte almeno

<sup>100</sup> Lambros, *Paiologea*, t. iv, pag. 106. L'accostamento è sfuggito alla diligenza di Mamalakis (pag. 61). Ammetto di non osservare, fra le nostre fonti, la contraddizione che vi nota questo storico. Al contrario, mi sembra facile leggere fra le righe di Scolario, che l'esilio di Pletone non è dovuto ad una vera e propria disgrazia. Non vedo per di più, il modo di mettere in rapporto l'arrivo di Pletone nel Peloponneso con l'ispezione che Manuele fece della penisola nel 1415. Sarebbe più naturale supporre che il filosofo fu inviato a Mistrà come latore di un panegirico che si dovette leggere in nome dell'imperatore nel 1407 (vedere sotto, inizio del cap. II). Ma la cosa più saggia è senza dubbio evitare la ricerca di precisazioni, facilmente illusorie.

<sup>101</sup> *Replica*, f. 3IV, l. 5-14 (ed. Gass, 18-19). Si sarà osservato come Pletone reagisca con disprezzo col suo antagonista, è senza dubbio un tratto del suo carattere; bisogna riconoscere tuttavia che non è lui, ma Scolario, il responsabile del tono di questa polemica. Mentre il *De Differentiis*, malgrado ciò che si dice abitualmente, fu scritto con serenità e senza chiamare in causa nessun contemporaneo, Scolario, nella sua *Difesa di Aristotele*, se la prese in modo violento con la persona dell'autore. Cosa particolarmente fuori luogo, se si pensa che egli era almeno quarant'anni più giovane di Pletone. La sola scusa per Scolario è che egli difendeva una causa sacra ai suoi occhi. Fu in torto estendendo le critiche dell'opera all'autore. Egli ha così inasprito un litigio già abbastanza delicato e ne ha fatto abbassare considerevolmente il livello.

del suo sapere è, per sua propria confessione, la scienza ebraica. Questo conferma le informazioni di Scolario e reca loro una singolare corroborazione.

Quando i Latini seppero quali tesori di scienza e di filosofia possedevano gli arabi, si misero in cerca di traduttori in grado di consegnarglieli. Malgrado il loro complesso di superiorità, i Greci non potevano ignorare indefinitamente le ricchezze dell'Islam, né la spartizione che ne aveva fatto con le università latine. Del resto, le catastrofi nazionali si erano caricate del peso di imporre loro un minimo di considerazione per i vicini. A partire dal XIII secolo, si osserva un movimento apprezzabile di traduzione dal latino al greco. A Bisanzio, tuttavia, la traduzione in latino dei testi arabi o, più tardi, la traduzione degli autori greci non ebbe mai l'ampiezza che conobbe in Occidente. Non conviene tuttavia azzardare delle conclusioni affrettate per questo confronto. Mentre gli scolastici, poi gli umanisti, che volevano avere fra le mani le opere principali dei pensatori greci ed arabi, erano dispersi su un'area molto vasta in Occidente, i loro confratelli bizantini erano meno numerosi e, soprattutto, si trovavano raccolti in alcuni centri urbani. Per di più, vi si incontravano facilmente uomini in grado di fornire le spiegazioni orali indispensabili alla comprensione dei testi. Già poco necessarie per questa ragione, le traduzioni lo divennero ancora di meno a causa della situazione creata in Oriente dalle Crociate che permisero alla gente del Levante di acquisire, senza troppi sforzi, delle nozioni e talvolta una conoscenza notevole della lingua straniera, notoriamente del latino. I casi di un Planude, di un Cidone o di uno Scolario sono ben conosciuti ed effettivamente molto significativi; quello di Pletone non lo è di meno.

Per conoscere il pensiero di Averroè, di Avicenna o di Tommaso d'Aquino, non aveva bisogno di traduzioni. Anche se la sua conoscenza del latino non gli permetteva di beneficiare direttamente dei manoscritti che i Domenicani ed altri clerici avevano raccolto a Costantinopoli ed in altri conventi del Vicino Oriente – questo lo possiamo decidere in modo positivo –, le relazioni dirette con i detentori di questi libri potevano fargliene conoscere facilmente il contenuto. Anche da parte degli Ebrei l'accesso ai commentatori arabi poteva avvenire senza problemi. E non sono affatto delle semplici supposizioni. Come abbiamo appena constatato, le testimonianze sono formali su questo punto: Scolario ci annuncia che il maestro di Mistrà ha prima seguito la scuola di un filosofo ebreo «politeista», ossia un neoplatonico – un Cabalista senza dubbio – in grado di trasmettere al suo discepolo greco il pensiero

dei grandi commentatori arabi. E lo stesso Pletone ha riconosciuto il suo debito verso gli Ebrei e gli Italiani, quando afferma che viene da loro la sua conoscenza del Commentatore e dunque, almeno per una parte, la sua iniziazione alla filosofia aristotelica.

Un altro passaggio di Pletone ci riporta senza dubbio agli anni della formazione del filosofo. Bessarione l'aveva interrogato su un problema di aritmetica che solleva l'ottavo libro della *Repubblica*,<sup>102</sup> gli rispose che non poteva presentare la soluzione completa e, dopo alcune spiegazioni, aggiunse:

Non vi ho mai riflettuto, fuggendo la difficoltà del teorema, al tempo stesso perché il sapiente Cidone<sup>103</sup>, interrogato da me a questo riguardo, non rispose nulla, ma si accontentò di mostrarmi la difficoltà per mezzo di una figura, e perché io vedevo che questo non era del tutto utile a qualcosa d'importante, visto che Platone utilizza questo teorema per un mito<sup>104</sup>.

Questo testo ci permette di verificare ciò che l'origine di Pletone lasciava prevedere delle sue relazioni: dalla sua giovinezza, ha potuto frequentare la più alta società di Costantinopoli ed approfittare dei lampi di genio dello stesso maestro di Michele Paleologo. Si comprenderanno meglio così i suoi rapporti ulteriori con questo imperatore ed il ruolo di precettore che Pletone sembra aver avuto, a sua volta, presso almeno un principe, Teodoro II, despota di Morea.

Per un'epoca ed un ambiente dove il sapere è privilegio di circoli aristocratici abbastanza chiusi, è importante poter collegare un pensiero a questa o quella famiglia spirituale. Questo breve passaggio della lettera a Bessarione merita, a questo riguardo, un'attenzione altrettanto maggiore poiché si tratta di una precisa indicazione concernente le fonti del platonismo

<sup>102</sup> Platone, 546 a.C.

<sup>103</sup> Reimarus (cf. Kappius, *Bibliotheca*..., pag. 931), secondo lo *Scaligerianus 51*, che la direzione della Biblioteca universitaria di Leyde mi ha permesso di consultare alla Biblioteca reale di Bruxelles, da la forma Κυδώνιος, mentre Camusatus (= *P. G.*, 161, 724B) riporta Κυδώνης. Qual'è la forma vera? Solamente uno studio della tradizione sui manoscritti permetterebbe di deciderlo. Fatto singolare: la recente edizione di Mohler (*Aus Bessarions gelehrten Kreis*, pag. 467, l. 18) non segnala neanche la variante. Un doppione analogo si incontra nelle fonti per indicare un altro bizantino famoso: Apostolès-Apostolios. La variante non sembrerebbe quindi avere conseguenza per l'identificazione del maestro consultato da Pletone. Il nome fu portato (sembra sotto la forma Kydonios) da un polemista poco conosciuto, Atahanase Kydonios (vedere K. Krumbacher, *Geschichte der byzantinischen Literatur*, 2. Aufl., pag. 114); lo fu, soprattutto al tempo della formazione di Gemisto, dal filosofo Giorgio Cidone di Mistrà e dai fratelli Procoro e Demetrio Cidone. Non vi è dubbio, che Pletone abbia voluto parlare di Demetrio, di gran lunga il membro più in vista di questa famiglia. Mamalakis è il primo storico di Pletone ad aver citato la testimonianza relativa a Cidone.

<sup>104</sup> Cf. Kappius, *op. cit.*, 931, e Mohler, *loc. cit.* Notiamo d'altra parte che gli ultimi platonici dell'antichità – e non più del resto quelli del Medio Evo occidentale – non avrebbero certamente scartato, come fa Pletone, l'occasione di scrutare un mito assai misterioso. Qui si manifesta una profonda differenza di mentalità.

di Pletone. Da questo testo, egli si collegherebbe dunque alla scuola di Tessalonica per mezzo di Cidone, il discepolo del celebre Nicola Cabasilas, sostenitore dell'esicasmo neoplatonizzante. D'altra parte, si sa che Cidone fu amico di Barlaam, di Coluccio Salutati e di altri sapienti ed umanisti d'Italia. Divenne lui stesso un «latinophrone» entusiasta ed un ammiratore di San Tommaso, di cui tradusse la Summa in greco. Questo è sufficiente, per di più, a dimostrare che Gemisto non seguiva ciecamente il suo maestro. Ma queste ulteriori divergenze non escludono la possibilità di certe iniziazioni feconde, nell'ambiente di Cidone, al pensiero occidentale e alle sue diverse correnti.

Riassumendo, scaturiscono delle verosimiglianze storiche, come delle testimonianze contemporanee e delle confessioni dell'interessato stesso sul fatto che il pensiero di Pletone si è alimentato a due fonti principali: alla tradizione umanista greca e all'aristotelismo arabo-latino.

Dopo gli studi, quelli che poteva compiere un figlio di una grande famiglia bizantina, Gemisto fece un prolungato soggiorno presso un eminente maestro straniero, ma a dir poco, molto indipendente di spirito. Tornato a Costantinopoli, vi professò delle dottrine che lo misero in contraddizione con la Chiesa. Questa ottenne il suo allontanamento; ma, anche dando soddisfazione al clero, l'imperatore non volle privarsi affatto dei servizi di un tale uomo: lo inviò alla corte di Mistrà. Manuele non doveva essersi mosso molto di fronte alle critiche fatte all'ellenismo di Gemisto, poiché gli dava l'occasione, visto forse il suo mandato, di esercitare un'influenza sullo spirito di suo figlio, il giovane despota Teodoro II.<sup>105</sup>

Quanto all'«esilio», non sembra aver mai manifestato il minimo rimpianto della Città. Le seccature della sua giovinezza servirono senza dubbio a distaccarlo dalla patria, capitale e simbolo ai suoi occhi di un impero reazionario. Lasciandola per Mistrà, doveva provare piuttosto dei sentimenti simili a quelli che Cidone aveva poc'anzi osservato presso il suo amico il filosofo Georges. Guadagnando la magistratura di Sparta,<sup>106</sup> Gemisto pensava, necessariamente, anche lui, a Licurgo e alle sue leggi famose.

<sup>105</sup> Il testo, già citato da un argirobolla del 1433 (Lambros, *Palaiologeia...*, t. iv, pag. 106), invita a credere che Pletone fu legato fin dall'inizio al servizio di Teodoro II. Contrariamente all'opinione corrente, bisogna ammettere che nulla prova l'arrivo di Pletone in Morea sotto il regno di Teodoro I. Come diremo, la sua presenza vi è segnalata, al più presto, in occasione della cerimonia per l'anniversario della morte di questo principe.

<sup>106</sup> Da un passaggio dell'elogio funebre del filosofo composto da un suo discepolo, il monaco Gregorio, Zakythinos ha legittimamente concluso che egli occupava il ruolo della suprema magistratura di Morea (vedere: Zakythinos, *Le Despotat...*, t. ii, pag. 131). Si aggiungerà quindi questo nome illustre alla lista stilata nello studio, essenziale per la materia, di P. Lemerle: *Le juge général des Grecs et la réforme judiciaire d'Andronic III*, nel *Mémorial L. Petit* (Bucarest, 1948), pagg. 292-316. Da notare che Giorgio Scolario assolve a Costantinopoli le funzioni che Pletone esercitava a Mistrà. Sarà questa una delle cause della loro rivalità?

L'impressione di partire in esilio, se mai la provò, dovette fare ben presto posto in lui alla gioia d'aver ritrovato la culla della sua razza.<sup>107</sup> Comunque, Pletone non mise mai ulteriormente a profitto le occasioni di lasciare il Peloponneso. Declinerà persino le offerte lusinghiere dei mecenati stranieri.<sup>108</sup>

Alcuni viaggi lo allontanarono talvolta dalla Morea, soggiornò notoriamente a Ferrara e a Firenze all'epoca del concilio (1438-1439), in qualità di consigliere dei Paleologi, ma non fece nulla per rimanere fra i suoi ammiratori in Italia. La condotta di Pletone è conforme alle sue parole: ai suoi occhi, la Grecia, in particolare il Peloponneso, è per un Elleno la sua vera patria; è ad essa che intende consacrare tutti i suoi pensieri, tutte le sue energie.

Come altri abitanti di Costantinopoli, un certo Giovanni Eugenico, per esempio<sup>109</sup>, Pletone gustò sicuramente anche la relativa tranquillità dei suoi domini di Morea e dell'inespugnabile Mistrà. È là che, malgrado una preoccupazione costante – e tuttavia quanto ingannevole! – di rendere gli uomini felici, trovò palesemente la sua propria felicità.

Del resto, rileggendo gli autori preferiti del nostro filosofo, seguendo nelle sue meditazioni platoniche, come ascoltando i testimoni unanimi della sua vita, ci si accorge fino a qual punto era prestabilita l'armonia fra il pensatore e il paese. Vi ricevette, per ripeterla a più generazioni di discepoli, questa lezione di platonismo che Barrès ascolterà, anche lui, in Laconia: «il Taigete vigoroso, calmo, sano, classico (è proprio lui che porta nelle foreste tutte le lire del romanticismo), ci propone le cime da cui si giudica la vita fuggente. Questa pianura eterna esprime gli stati più alti dell'umanità. Posso dire in una sola parola, la più bella dell'Occidente, ciò che ho innanzitutto percepito in questo famoso paesaggio: la magnanimità».<sup>110</sup> Da Mistrà, «da lassù ogni pensiero prende un'ampiezza, una spigliatezza, una giovinezza, come se si saziasse di felicità e di immortalità».<sup>111</sup>

Un soggiorno di mezzo secolo compì l'assimilazione del filosofo a questo luogo sublime, che i ricordi più prestigiosi ingigantivano ancora. Agli occhi dei suoi discepoli, il vecchio maestro finì per diventare come un elemento di questo luogo esaltante, essi vi vedevano

<sup>107</sup> Vedere ciò che scriverà poco dopo sulla Grecia come centro di dispersione dei Greci ed in particolare sulle origini peloponnesiache, dirette ed indirette, di Costantinopoli: Lambros, *Palaiologea...*, t. 111, 248-249.

<sup>108</sup> Conosciamo almeno quella di Sigismondo Pandolfo Malatesta. Vedi in seguito, pag. 364, n. 3.

<sup>109</sup> Cf. Zakythinos, nello *L'Hellenisme contemporain*, 1952, pag. 364.

<sup>110</sup> M. Barrès, *Le Voyage de Sparte*, Parigi, 1905, pag. 213.

<sup>111</sup> *Ibid.*, pag. 248.

un'altra Mistrà, spirituale, «come un mastio costruito sulla roccia solida della conoscenza.»<sup>112</sup>

È sulla sua montagna, contemplando la pianura di Sparta, che Pletone ripensò la Grecia e le sue tradizioni di saggezza. Un clima di ellenismo eroico fece così sbocciare in questo figlio di un prelato bizantino la vocazione di sacerdote degli antichi dèi. Sul Taigete, nella patria di Licurgo, ricevette la loro legge eterna, e per tutta la sua vita ormai tese a sostituirla alle nuove Leggi di Mosè, di Gesù e Maometto.

---

<sup>112</sup> Lettera di Giovanni Eugenio a Pletone, ed. Lambros, *Palaiologeia...*, t. I, pag. 155, l. 12. cf. Zakythinos, nel *L'Hellenisme contemporain*, 1952, pag. 265.

## CAPITOLO II

# LA POLITICA DELL'ELLENISMO

Nel 1407 moriva a Mistrà il primo despota della dinastia Paleologa. In previsione della resa dei conti, che temeva con ragione, Teodoro I ricorse ad una vecchia precauzione: prima di presentarsi davanti al giudice supremo, rivestì l'abito monastico sotto il nome di Teodoreto. Fu seppellito nel monastero della Vergine di Brontochion, dove il suo epitaffio si legge ancora oggi.<sup>1</sup>

Altre disposizioni erano state stabilite affinché la successione si effettuasse senza contrasto. Teodoro I, infatti, non aveva figli legittimi, ma si era accordato con suo fratello l'imperatore per dare al figlio minore di questi l'appannaggio della Morea. Il giovane porfirogenito fu dunque mandato alla corte di Mistrà in qualità di erede presunto. Non era che un adolescente, quando l'accordo sortì i suoi effetti.

Allo stesso tempo di Teodoro II, Giorgio Gemisto salì sulla scena della storia, e questa coincidenza non sembra fortuita. Il testo più antico databile che ci resta del filosofo è un'introduzione al panegirico scritto dall'imperatore Manuele in memoria di suo fratello Teodoro I.<sup>2</sup> Alexandre ha visto in questo scritto «uno sviluppo ammirato ed enfatico dell'orazione funebre...elogio di un elogio, retorica su retorica, dove il retore non cerca neanche di mascherare il cortigiano»<sup>3</sup>. Queste critiche sono ingiuste: Pletone non lusinga per nulla l'autore, ma si contenta di

<sup>1</sup> Vedere. Zakythinos, *Le Despotat...*, t. I, pag. 164 s.

<sup>2</sup> Προθεωρία εἰς τὸν Ἐπιταφίον Μανουὴλ Παλαιολόγου εἰς τὸν ἀδελφὸν Θεόδωρον. Si segnala questo testo nei manoscritti: Escorial, Y.-I.-4; Parigi, Sup. gr. 309 e 343; Vaticano, Vatic. gr. 1450; Vienna, Nationalbibl., phil. gr. 88. Esso porta questo titolo che chiarisce da solo il contesto: Προθεωρία τοῦ παρόντος λόγου. La prima edizione, con traduzione latina, è stata pubblicata a Parigi nel 1658 da Combeffis (*Auctarium novum Bibliothecae Patrum*, t. II, pagg. 1037-1042), dopo il Suppl. gr. 309. È questa che Migne ha riprodotto *P. L.* 156, 175-180. Una nuova edizione, tenuto conto di tutti i manoscritti conosciuti, è stata pubblicata da S. Lambros, *Palaiologia...*, t. III, pag. 3-7.

<sup>3</sup> Alexandre, *op. cit.*, pag. IX s.



riassumere il discorso, cosa che non era superflua visto la sua lunghezza. Egli aggiunge appena alcuni apprezzamenti, del resto molto sobrii.

È una specie di prefazione, ed io non vedo molte prefazioni moderne maggiormente prive di questa di lusinghe all'indirizzo dell'autore, questo non fu «l'autocrate dei Romani». Questa breve notizia, poco importante in sé<sup>4</sup> ha valore ai nostri occhi, perché ci mostra Pletone in buoni rapporti con l'imperatore e favorito alla corte di suo figlio, il nuovo despota.

Del resto allo stesso tempo, se le nostre deduzioni sono giuste, Pletone consegnava a Teodoro un'importante memoria sul Peloponneso.<sup>5</sup>

## 1. – LA MEMORIA PER TEODORO

La battaglia di Ancara (1402) aveva allentato la morsa che aveva portato il despota precedente a riconoscere la sovranità del Sultano. Il momento era propizio per un nuovo orientamento politico.<sup>6</sup> E, tutto sommato, fino a Varna (1444), la congiuntura rimase relativamente favorevole all'espansione della Grecia. Fu l'ora di Pletone e del rinascimento ellenico.

Gli storici politici hanno generalmente considerato la *Memoria per Teodoro* come un'utopia nella tradizione di Platone, come se ne scrivessero molte altre nel periodo del Rinascimento e successivamente. Ho già detto come questo punto di vista potesse falsare i giudizi. Al contrario, fu per Pletone un'impresa delle più serie e forse semplicemente l'esercizio del diritto di rimostranza, collegato all'incarico di «giudice generale».<sup>7</sup>

Un errore corrente è stato credere che le opinioni espresse nelle *Memorie* non avevano altre fonti che la lettura degli autori antichi. Una migliore conoscenza della storia del tempo mostra la pertinenza delle critiche e dei progetti di Pletone. Se egli non ignora la politica di Platone – noi segnaleremo molti paralleli evidenti – egli non sottovaluta affatto la lezione dell'esperienza.<sup>8</sup> D'altronde al giorno d'oggi è accertato che Pletone

<sup>4</sup> Essa ha reso tuttavia certi servizi agli storici del Peloponneso, toccando particolarmente la colonizzazione albanese (vedere: D.-A. Zakythinos, *Le Despotat...*, t. II pag. 32).

<sup>5</sup> La data delle *Mémoires sur le Péloponnèse* è ancora discussa: non permettendo una semplice nota di regolare questa importante questione, vi ho dedicato l'*Appendice IV* della presente opera.

<sup>6</sup> Vedere: Zakythinos, *Le Despotat...*, t. II, pag. 85.

<sup>7</sup> Vedere: Lemerle, nel *Mémorial L. Petit*, pag. 299.

<sup>8</sup> È con un estremo piacere che ho constatato l'accordo fra le mie proprie conclusioni e quelle che ha appena formulato da parte sua lo storico della Morea: «Si è discusso molto sulle fonti della formazione spirituale del filosofo di Mistrà. Si citano anche dei passaggi precisi dell'opera platonica da cui ha attinto alcune delle sue idee politiche e sociali. Non si può sottovalutare il ruolo importante che ha avuto Platone nella formazione di questo spirito robusto e curioso. Ma si ha torto, mi sembra, ad esagerare la portata delle fonti libresche, perlomeno per quel che concerne i due trattati politici. Certamente, come da buon Bizantino, a cui non piace inventare

s'interessava anche al funzionamento degli Stati contemporanei: in particolare ho ritrovato a Venezia una copia della *Costituzione di Firenze*, opuscolo greco di Leonardo Bruni,<sup>9</sup> che recava delle correzioni autografe di Pletone.<sup>10</sup> La verità è che questi umanisti erano perfettamente attenti agli avvenimenti contemporanei, ma che il loro gusto contemporaneo, come quello del loro pubblico, li portava a mettere il loro parere sotto l'autorità degli Antichi. Dobbiamo raffigurarci Pletone tutto preoccupato per il destino della sua patria e d'altra parte a meditare sui classici, specialmente su Platone. Questa lettura doveva suggerirgli, in ogni momento, dei confronti, delle idee, dei giudizi. È normale che da questa doppia frequentazione siano nati i progetti di riforma che furono comunicati a dei principi, umanisti loro stessi.<sup>11</sup>

Aggiungiamo che una valutazione più esatta delle circostanze particolari per la redazione della *Memoria per Teodoro* finisce per rendere comprensibile il carattere teorico ed il tono dottorale: il destinatario era un uomo molto giovane che sembra essere stato, per di più, il pupillo dell'autore. Nel momento in cui questo principe doveva occuparsi dei destini dell'ellenismo – a Mistrà, lo sottolineiamo, e non a Costantinopoli – non era opportuno che un rappresentante qualificato del rinascimento greco gli tracciasse il programma e gli esponesse i principi filosofici del movimento nazionale?

---

nuove forme d'espressione, Pletone si muove nei quadri della *Repubblica* e delle *Leggi*. Tuttavia la sua ispirazione viene da un movimento più originale e più sincero, e le sue idee direttrici procedono con una realtà che non ha niente di libresco, di finto.» Zakythinos, *Le Despotat...*, t. II, pagg. 355-356.

<sup>9</sup> Questo non l'avrebbe scritto per l'appunto su domanda dei suoi amici di Mistrà, all'epoca del concilio?

<sup>10</sup> Vedere: R. e F. Masai, *L'œuvre de G. Gemiste Pléthon...*, pag. 548.

<sup>11</sup> Daniélidès (pag. 88 ss) fu senza dubbio il primo a reagire. Fu seguito da Mamalakís (pag. 91 ss.), che ha ben scorto la vera natura ed i meriti politici delle *Mémoires*. Quanto a D.-A. Zakythinos (nel *Le Despotat...*, t. II), moltiplica gli apprezzamenti elogiativi: «spirito accorto» (pag. 138), «piano di organizzazione...basato nell'insieme, su dei sani principi» (pag. 141), «sagacia del filosofo» (pag. 243), «osservatore vigoroso e talvolta amaro» (pag. 267), «nozione precisa delle realtà economiche» (pag. 269), etc. H.-G. Beck ha appena espresso un parere simile, in *Theodoros Metochites. Die Krise des byzantinischen Weltbildes im 14. Jahrhundert*, Monaco, 1952, pag. 126. Sarebbe ingiusto non ricordare affatto che mezzo secolo fa, Parisotti (*Idee religiose...*, pag. 7 s) minimizzava già particolarmente il carattere «utopico» delle riforme di Pletone: pretendeva riconoscerli, non un ritorno alla Πόλις φιλοσόφων di Plotino, ma uno sforzo pratico per rimediare agli abusi per cui stava morendo il despotato.

A leggere questa memoria,<sup>12</sup> come d'altronde le altre testimonianze del tempo, sembra che allora non fosse cosa facile infondere coraggio ai dirigenti greci. Quando un uomo sente davvero che la vita è breve e ben presto gli sfuggerà, egli può certamente trovare in questa presa di coscienza una fonte di energia morale, una ragione per utilizzare al massimo il tempo che gli è assegnato, per raggiungere la perfezione. Ma l'idea della morte non produce più vili gaudenti che eroi? La Grecia poteva temere, ai tempi di Pletone, che i suoi dirigenti, troppo coscienti di vivere una situazione disperata, smettessero di reagire. Rischiavano di affrettare la rovina dell'ellenismo godendo della loro posizione privilegiata in modo alquanto più egoista in quanto avevano delle ragioni di stimarla più precaria. Di conseguenza, tutto l'esordio della memoria tende verso questo doppio proposito: evitare che Teodoro e gli uomini politici non disperino della causa greca, arrivare a *persuaderli che la prosperità degli Stati dipende essenzialmente dal valore filosofico, dalla verità delle idee che incarnano le loro istituzioni.*

Con l'intellettualismo intrepido del filosofo e particolarmente del filosofo platonico, Gemisto pensa e vuole dimostrare che la prosperità dello Stato dipende soprattutto dalle idee che reggono la sua organizzazione, dai principi che dirigono la condotta dei governanti e degli amministratori. L'errore peggiore sarebbe credere che gli affari della Città vadano bene o male per il semplice caso. Uno Stato mal governato può certamente prosperare, ma in modo molto effimero. Al contrario uno Stato che si appoggia su delle buone istituzioni

<sup>12</sup> La *Memoria per Teodoro* è stata pubblicata (con traduzione latina) per la prima volta nel 1575 presso Plantin ad Anversa, da G. Canterus, in appendice (pagg. 219-229) alla sua edizione delle *Eclogae* di Giovanni Stobeo. A questa edizione che riproduceva il testo di un solo manoscritto (l'attuale *Monacensis* gr. 260), Ellissen ha sostituito, nel 1860, un'edizione, con traduzione tedesca, basata inoltre sul *Laurentianus* 56, 18 (*Analekten...*, 4. Theil, pagg. 60-84 e 146-154). È il testo che ha riprodotto Migne, ma con la traduzione latina che accompagnava l'edizione *princeps*, nella sua *P. G.* 160, 842-866; Lambros ha pubblicato la prima edizione secondo tutti i manoscritti conosciuti (aggiungendo ai primi due il *Parisinus* gr. 1884) nella sua collezione di testi, così importante per la storia del Peloponneso: *Palaiologeia...*, t. IV pagg. 113-135. È alle pagine e righe di questa edizione che rimandano le referenze che si troveranno fra parentesi nel mio riassunto. Ellissen aveva fatto seguire il suo testo da note relativamente copiose, dove segnalava particolarmente i passaggi di autori antichi che gli sembravano aver ispirato il riformatore di Mistrà. A questo proposito, si osserverà che, se egli ha potuto veramente scoprire delle fonti ed anche delle evidenti reminiscenze, particolarmente di Platone - in una per esempio (nota n. 14 della *Memoria per Manuele*), aveva anche ritrovato perfino la lettera di Platone: *Rep.* 425 e - le sue ricerche non fanno in realtà che far emergere meglio l'originalità di Pletone, anche per quel che riguarda il suo maestro preferito. A proposito di queste note, è necessario osservare ancora che il lettore deve rapportarsi all'originale, poiché Migne non le ha che riassunte in modo sommario, non senza amputarle anche molto spesso di quello che le faceva apprezzare al giusto valore, in particolare le referenze alle pagine di Platone, che pure permettevano da sole di ritrovare i testi esaminati. Gorjanov ha pubblicato una traduzione russa, di questa *Memoria* e della *Memoria per Manuele* in *Vizantijskij Vremennik*, t. VI (1953), pagg. 397-414.

può sperare di superare tutte le avversità, così come la storia testimonia. Non bisogna dunque abbandonarsi ai capricci delle circostanze, rassegnarsi ad un fatalismo politico. Se le cose vanno male – e la situazione dei Greci non è del tutto allegra, ne conviene Pletone – è importante soprattutto non disperare affatto: dipende dai cittadini e soprattutto dai dirigenti dello Stato che vada altrimenti. Il grande male dei popoli, come degli individui, non è la cattiveria, ma l'errore. Pensiamo in maniera giusta e saremo felici. Che lo Stato si organizzi razionalmente e sarà prospero.<sup>13</sup>

Come degno umanista che si rivolge ad un giovane principe agli studi, Gemisto appoggia le sue convinzioni sull'autorità della storia e degli autori classici: vi era situazione più disperata di quella di Enea dopo la distruzione di Troia? Tuttavia la rovina della città di Priamo non è all'inizio della grandezza romana? Allo stesso modo, lo stato di avvilimento della Persia, dopo la conquista di Alessandro, non ha impedito di rialzarsi al punto di vincere i Romani che avevano ciononostante rovesciato la potenza macedone (pagg. 115-116). La storia può d'altronde chiarire ai Greci la natura esatta del pericolo che li minaccia: i Turchi sono i discendenti di quei Paropamisades incontrati e sottomessi da Alessandro nel corso della sua spedizione verso le Indie. Questi popoli d'Oriente rifluiscono oggi e pretendono di vendicarsi dei Greci (114, 24-115,5).

La storia stabilisce, d'altra parte, che i Greci non hanno realizzato le gloriose imprese del loro passato per combinazioni fortunate, ma come conseguenza di riforme ed istituzioni debitamente ponderate. La grandezza dei Greci comincia con Ercole, che mette ordine nel paese sopprimendovi gli abusi palesi. Più tardi, gli Spartani si sono messi alla testa delle città per effetto delle leggi di Licurgo.

Viceversa, gli Spartani non persero l'egemonia che dopo aver lasciato andare in rovina le loro eccellenti istituzioni. Se i Tebani allora presero vantaggio, conviene notare che Epaminonda era stato iniziato alle dottrine pitagoriche. Questa medesima filosofia attinta da Epaminonda, precisamente all'epoca in cui risiedeva a Tebe in qualità di ostaggio, permise a Filippo di diventare il capo dell'ellenismo. Quanto a suo figlio Alessandro, tutti sanno che fu allievo di Aristotele.<sup>14</sup>

<sup>13</sup> Danielidès (pag. 86 s) ha sottolineato come questo concetto di Pletone era al tempo stesso conforme al genio greco ed opposto alla politica, tutta opportunismo, che si praticava a Bisanzio.

<sup>14</sup> Noteremo la menzione favorevole ad Aristotele presso questo pensatore che passa per il suo nemico più deciso del XV secolo. Non è affatto per il solo interesse della causa difesa qui che bisogna spiegarlo: Pletone non ha mai fatto rimproveri allo Stagirita prima del *De Differentiis* e la *Replica a Scolario*. Come in questo contesto, al contrario, nelle sue *Leggi*, cita Aristotele con onore e lo colloca anche nel novero delle fonti riconosciute della sua propria dottrina. Vi è in quel caso un problema che dovremo provare a risolvere più avanti.

La storia ci presenta poi il caso dei Romani. Il valore delle loro istituzioni politiche dette loro la dominazione mondiale fino a Maometto. Pletone resterà dunque logico e proporrà di ammettere la superiorità dell'Islam? Era difficile da far capire in un ambiente greco e cristiano. Tuttavia è a malapena con una riserva tutta verbale, che egli mitiga l'espressione della sua ammirazione. I Saraceni, ricorda, non erano che un'insignificante tribù araba, vassalla dei Romani. Ma, «quando si furono dati alcune leggi ed istituzioni nuove, se non eccellenti sotto altri aspetti, almeno molto adatte per l'espansione delle città e per la loro potenza in guerra» (118 2-5), cominciarono a soggiogare le altre tribù arabe, la parte maggiore e migliore dell'impero romano come la Libia, poi la Persia. Inoltre, è stato sufficiente a dei barbari prendere a prestito dagli Arabi queste istituzioni per riuscire, anche loro, a costituire degli Stati prosperi. È da questo in modo particolare che i Turchi derivano i loro successi politici. Si potrebbe studiare la storia di tutti gli altri popoli, si arriverebbe alla stessa conclusione: la prosperità di uno Stato dipende dal valore delle sue istituzioni. In altri termini, la minaccia potrebbe, secondo Pletone, divenire salutare: avendo scoperto il segreto dei Turchi, sarebbe sufficiente utilizzarlo per resistere loro e far trionfare l'ellenismo (117-118).

Ben inteso, non è una conversione all'Islam che Pletone raccomanda, non è nemmeno una rivoluzione, che dovrà estendersi fino al dominio della religione. Le istituzioni degli antichi Greci hanno dato le prove: esse li hanno condotti all'apice della civiltà e della gloria; la loro restaurazione produrrà necessariamente gli stessi effetti.

Se il principio di un «rinascimento» s'imponeva agli occhi dell'umanista, la sua applicazione lasciava posto a molte esitazioni, poiché si conoscono quali differenti regimi ed istituzioni avevano conosciuto le città antiche.

Il riformatore non aveva in realtà che l'imbarazzo della scelta. Non sarà temerario supporre che questo fu, almeno in parte, dettato da tendenze ed opinioni personali. Vediamo dunque quali furono le preferenze di Pletone e la giustificazione che ne ha presentato.

Una prima opzione, fondamentale, s'impone toccando il regime politico, poiché ne esistono di tre tipi differenti, con delle varianti che li rendono migliori o peggiori. Si pensa bene che l'amico dell'imperatore

ed il cortigiano del despota di Mistrà non preconizzerà la democrazia. Del resto Gemisto è sincero: al tempo stesso cittadino di Sparta e discepolo di Platone, non poteva ammirare molto il regime di Atene.<sup>15</sup>

Pletone dichiarerà chiaramente le sue preferenze e preciserà il suo metodo nella prefazione al suo *Trattato delle Leggi*<sup>16</sup>:

Questa opera contiene...la politica sul modello di quella di Sparta, tagliando da una parte i rigori eccessivi che la maggior parte non saprebbe sopportare, ed aggiungendo dall'altra, soprattutto ad uso dei governanti, la filosofia, che è il principale merito delle istituzioni platoniche.<sup>17</sup>

Gemisto era ben d'accordo col suo amico Ciriaco d'Ancona, nello stimare che Sparta «è d'ogni alma virtù specchio e fontana».<sup>18</sup>

Del resto è chiaro che Pletone si è, nella sua *Memoria*, ispirato ai testi platonici, in particolare a questo passaggio della *Politica* (302d-303b) dove lo Straniero spiega a Socrate il giovane che la «monarchia, vincolata da buone regole scritte che noi chiamiamo leggi, è la migliore delle... costituzioni».<sup>19</sup>

Nell'antica concezione della democrazia non si trattava per il popolo solo di eleggere i rappresentanti, ma di discutere e votare le leggi, anche di vederle applicare. Nelle repubbliche medioevali, il popolo esercitava lui stesso il potere legislativo e talvolta anche i poteri esecutivo e giudiziario. Ora, bisogna sottolineare come, nel XV secolo, il popolo propriamente detto fosse mal preparato per avere un ruolo politico così attivo?<sup>20</sup>

L'oligarchia non ottiene più a lungo i favori di Pletone e, anche qui, la sua sincerità non è contestabile. Senza dubbio si potevano far valere i successi contemporanei di alcune repubbliche aristocratiche, specialmente quelli della «Serenissima» che i nobili di Morea conoscevano

<sup>15</sup> In merito alla sopravvivenza e all'evoluzione a Bisanzio di certe istituzioni della Città greca (delle *dèmes*, non della *boulè*) e del termine stesso di democrazia, vedere: G.-I. Bratianu, *Empire et «Démocratie» à Byzance*, nei suoi *Études byzantines d'histoire économique et sociale*, Parigi, 1938, pagg. 95-124 (si troverà la bibliografia essenziale, lavori di Manojlovic, H. Grégoire, etc.).

<sup>16</sup> Vedere *Appendice III*.

<sup>17</sup> Trad. Pellissier, pag. 3.

<sup>18</sup> Questo verso appartiene ad un sonetto, composto a Mistrà dall'umanista italiano. Se ne possiede una traduzione greca, attribuibile a Pletone; vedere Lambros, Κυριακὸς ὁ Ἀγκωνίτης.

<sup>19</sup> Trad. A. Diès, pag. 73. Non è dunque necessario supporre come Parisotti (*Idee religiose...* pag. 4s) che Pletone mancasse di sincerità, mentre dichiarava ai Paleologi che il regime monarchico era preferibile ad ogni altro.

<sup>20</sup> G.-I. Bratianu («Démocratie» dans le *lexique byzantin à l'époque des Paléologues*, nel *Mémorial L. Petit*, Bucarest, 1948, pagg. 32-40) ha sottolineato la rinascita della parola e dell'antico significato di «democrazia» alla generazione che precede quella di Pletone, nel testo di Niceforo Grégoras, a proposito del governo rivoluzionario di Tessalonica (testo tradotto da O. Tafrali, *Thessalonique au XIV<sup>e</sup> siècle*, Parigi, 1913, pag. 256 s.).

particolarmente bene. Ma a Pletone non piace questa mentalità da mercante senza ideale. Per di più, la nobiltà del Peloponneso è essenzialmente terriera.

Egli non esita: per lui come «per i migliori spiriti ben pensanti» – vedremo in seguito la portata tecnica di questo argomento nella sua filosofia –, il regime migliore è la monarchia, ma una monarchia moderata, saggia e paterna, che ricorre a dei consigli disinteressati per stabilire delle leggi assennate, e che vegli, – la precisione non era allora superflua – sull'applicazione effettiva di queste leggi (119, 2-4).

La questione importante è la scelta dei consiglieri. Ne serve una quantità sufficiente, scelti fra uomini istruiti, per evitare allo stesso tempo gli errori della democrazia e quelli dell'oligarchia.

A causa del suo numero eccessivo e della predominanza degli elementi non colti, la folla non è in grado di capire, e i pareri che adduce non sono generalmente l'espressione della ragione (119, 5-8). Non meravigliamoci della poca stima dell'umanista per le delibere popolari. Allora non si conoscevano affatto democrazie popolari, dove i partiti, equilibrandosi e controllandosi, procurano ai cittadini la libertà individuale di pensiero e d'azione, senza costringerli ad avere un ruolo effettivo nella direzione dello Stato. Allora non si concepivano che delle democrazie dirette e «popolari», dove la dittatura di un partito e del suo comitato direttivo gravava pesantemente come la più tirannica delle monarchie, sugli spiriti, i beni e tutta la vita dei cittadini. Un simile sistema non aveva niente per piacere agli umanisti, del resto imbevuti generalmente della loro superiorità sul volgo e gelosi della loro indipendenza.

Le delibere delle folle sembravano dunque sbagliate a Pletone. Ma la riduzione eccessiva del numero di voci consultate gli sembra altrettanto poco raccomandabile. A questo punto l'esperienza guida in modo visibile la penna del Bizantino, ben al corrente degli intrighi di palazzo:

ridotti ad un numero troppo piccolo, dice, i consiglieri pensano ai loro interessi privati piuttosto che al bene pubblico. (119, 8-9).

Il numero dei consiglieri non è tutto, bisogna ancora che siano istruiti (πεπαιδευμένων). Prima della nostra epoca di tecnici e, specialmente, per un umanista, erede delle concezioni greco-romane e bizantine, questo significa che l'uomo politico deve aver ricevuto l'istruzione enciclopedica tradizionale, che si designava col termine παιδεία. Questi uomini esporranno francamente i loro punti di vista differenti e, guidati dal

bene pubblico, daranno i consigli migliori ed i più sicuri (119,10-13).

Pletone in questo passaggio predica indiscutibilmente per la sua congrega, ossia per l'alta borghesia colta. Del resto aggiunge subito delle precisazioni che finiscono per svelare i suoi attacchi politici e sentimentali: i consiglieri devono essere presi fra i cittadini il cui tenore di vita sia medio, fra coloro che non sono né troppo ricchi, né troppo preoccupati del loro sostentamento (οὐθ' οἱ παμπλούσιοι, οὐθ' οἱ ἀπορώτατοι). Ben inteso, questa preferenza è appoggiata da motivi più oggettivi: i plutocrati, ammaliati dall'amore esclusivo delle ricchezze, generalmente non avranno altro scopo nei consigli che di accrescere i loro redditi. Presso le persone troppo povere, una situazione inversa darà dei risultati identici, poiché saranno guidate dalla costante preoccupazione di rimediare ai loro bisogni personali. Gli uomini che godono dell' «aurea mediocritas» (οἱ δὲ μετρίως ἔχοντες) sono meglio adatti degli altri a preoccuparsi del bene comune (119, 13-19).

Dopo i consiglieri, le leggi. Per comprendere le condizioni che una buona legislazione deve soddisfare bisogna dapprima osservare che la società si compone essenzialmente di tre classi:

In ogni Città o quasi [l'eccezione alla quale pensa senza dubbio Pletone, è Venezia] la prima classe, la più necessaria e la più numerosa, è quella dei produttori (τὸ αὐτουργικόν), ossia quella degli agricoltori, dei pastori e di tutti quelli che si procurano direttamente i frutti della terra. (119, 23-26)<sup>21</sup>

Si noterà il posto dato dal filosofo a questa classe, non senza osservare tuttavia che essa rappresenta infatti la classe media dei contadini e dei pastori *proprietary*, poiché gli operai, agricoltori ed altri, formano, con i negozianti, una seconda classe, quella dei servitori (τὸ διακονικόν). Questa seconda classe della popolazione ha per carattere specifico di «servire» le altre, le aiuta a produrre o a procurarsi altrove i prodotti della terra e delle arti (119, 26-120, 10).

La terza classe è quella dei dirigenti (τὸ ἀρχικὸν φύλον), quella dei «guardiani» di Platone. È necessaria perché ci sono sempre all'interno dello Stato, degli uomini in ciascuna delle due classi suddette che provano a prendere ciò che viene loro dall'altra classe e, all'esterno, dei nemici desiderosi di impadronirsi della Città.

<sup>21</sup> L'origine di questa divisione in tre classi è evidentemente da cercare in Platone. All'inizio del *Timeo*, dove si legge un riassunto delle principali idee politiche della sua Repubblica, Platone insiste sulla particolare importanza di questa divisione dei cittadini, che avrebbe fatto, dopo di lui, non solamente la grandezza dell'Egitto, ma anche la felicità di Atene nella sua età d'oro; cf. J. Bidez, *Eos ou Platon et l'Orient*, pagg. 77-81.



Si istituiscono i servizi della giustizia e dell'amministrazione per mantenere l'ordine e la pace interna; per la pace esterna, l'esercito e i suoi comandanti.

Questo doppio servizio è la ragione d'essere della terza classe e suo titolo dirigere gli altri, da cui dipende economicamente. E questo giustifica le imposte. Per Pletone, infatti, il servizio dello Stato non può mai essere lucrativo in sé. Poiché d'altra parte i funzionari non possono esercitare in aggiunta alcuna professione,<sup>22</sup> devono partecipare ai frutti del lavoro dei loro concittadini. Le imposte devono naturalmente alimentare anche il budget della difesa nazionale. Queste concezioni, si sarà constatato, sono già quelle dello Stato moderno. Bisogna notare però che il nostro filosofo, malgrado le sue concezioni comuniste, di cui parleremo presto, non ha ancora riconosciuto nell'imposta il mezzo per livellare le fortune ed assicurare il progresso delle masse.<sup>23</sup>

Data la necessaria divisione dei cittadini in tre classi, una buona legislazione avrà per scopo di ottenere che ciascuna di esse compia la sua missione e non si immischi con quella degli altri. Non è, come si potrebbe pensare in un primo momento, tutto a vantaggio dei dirigenti. Costoro, in virtù di questo principio, non potranno esercitare il commercio né, in generale, le funzioni «servili», riservate per natura al γένος διακονικόν. Bisognerà anche distinguere nettamente le funzioni dei civili e dei militari affinché questi non abbiano né incarichi, né preoccupazioni, eccetto la difesa della Città. La logica impone che in compenso i civili siano esenti da tutte le prestazioni tranne il pagamento delle imposte.

Peraltro l'esercito, dovrà rimanere tuttavia, in maggior parte, costituito dai cittadini. Contrariamente alla pratica del tempo, Pletone stima che non si possa affidare la difesa dello Stato a dei mercenari. Un esercito nazionale è più solido e leale. Per costituirlo ed esercitarlo, si dovrà istituire una specie di avvicendamento (κατὰ συζυγίας) degli uomini fra le classi civili e militari. È già, lo si vede, la concezione moderna del servizio militare obbligatorio (121, 1-24).

Constateremo presto l'importanza che prenderà questa idea nei concetti politici di Pletone. Questa riforma diventerà l'obiettivo essenziale

<sup>22</sup> In questo ancora, Pletone si oppone nettamente alla pratica italiana del tempo. Peraltro si conosce bene la venalità grezza degli uomini politici, soprattutto quando sono implicati negli affari.

<sup>23</sup> Bisogna osservare che il comunismo di Pletone non ha affatto per scopo di assicurare l'uguaglianza fra i cittadini, come sarà il caso, per esempio, nell'*Utopie* di Tommaso Moro (cg. P. Mesnard, *L'essor de la philosophie politique au XVI<sup>e</sup> siècle*, Parigi 1936, pag. 169). Vedremo che Pletone ha immaginato il comunismo per risolvere dei problemi più pratici o, almeno, più immediati.

della sua riforma.<sup>24</sup> Nella *Memoria per Manuele*, di alcuni anni posteriore a questa, tutte le altre riforme saranno presentate come diversi livelli per accedere a questo ultimo scopo, esso stesso condizione necessaria e sufficiente per l'indipendenza e la prosperità nazionali. Ma, dalla *Memoria per Teodoro*, si può constatare che il pensiero di Pletone è maturo: da lungo tempo, senza dubbio, meditava la riorganizzazione, correlativa per lui, dell'esercito e del sistema d'imposte.<sup>25</sup>

Le imposte sono molteplici e diverse ma si riducono a tre tipi: la corvée, il pagamento in contanti, la decima dei prodotti.<sup>26</sup> Pletone intende far rinunciare al primo tipo di imposta, particolarmente onerosa per il contribuente che viene trasformato in schiavo, in quanto è di propria persona che deve pagare. Per quanto pratica fosse, questo modo di onorare la dignità umana non era molto meno significativo di uno spirito nuovo.<sup>27</sup> Questo genere di imposta presenta anche un altro inconveniente: è pesante anche per i beneficiari, la cui presenza è richiesta continuamente.

Il censo non è più una forma d'imposta soddisfacente, poiché colpisce in modo pesante e cieco.

La decima, invece, non presenta questi inconvenienti. Essa è proporzionale ai redditi. Anche se elevata, non colpisce, per definizione, che una parte delle risorse. Infine presenta questo prezioso vantaggio di essere esigibile nel momento in cui il contribuente è solvibile. La sola precauzione da prendere è di farla riscuotere con equità (122,17-123,14). Lo sarà se l'imponibile dell'imposta è stabilito in connessione con la teoria delle classi sociali: a ciascuna delle tre funzioni sarà erogato un terzo del reddito nazionale. Un primo terzo remunererà il lavoro, un altro terzo andrà

<sup>24</sup> Mamalakis ha ben notato (pag. 93) che il problema dell'organizzazione militare si trovava al centro delle preoccupazioni pratiche di Pletone. Forse non è superfluo ricordare il posto che questa stessa preoccupazione occuperà più tardi presso un altro grande politico del Rinascimento, Machiavelli, che, per molti aspetti, appare come il vero erede spirituale del pensatore di Mistrà.

<sup>25</sup> Nell'organizzazione dell'esercito si noterà lo scarso favore manifestato da Pletone verso la marina. Il despotato non può rischiare, pensa, di disperdere i suoi sforzi, deve per conseguenza optare per un potente esercito di terra. Come Canterus lo faceva già notare (nota ripubblicata da Migne, *P. G.*, 160, col. 851, n. 47), bisognava ascoltare gli insegnamenti della storia di Sparta. Del resto Pletone non esprime che disprezzo per i marittimi. Visibilmente non amava affatto Venezia né, in generale, le repubbliche italiane, fondate sullo spirito del lucro e dirette da uomini d'affari.....

<sup>26</sup> Questo testo è utilizzato e commentato da Zakythinos, *le Despotat...*, t. II, pagg. 232-244.

<sup>27</sup> Parisotti (*Idee religiose...*, pag. 5) ha fatto osservare che era una manifestazione «dello spirito greco dei tempi buoni, che provava con tanta profondità il sentimento della dignità umana, al punto di non ammettere che un uomo si prosternasse davanti ad un altro uomo, come si praticava in Persia davanti al Gran Re.»

al capitale e il terzo alle forze di sicurezza (amministrazione ed esercito). Notiamo ancora il favore del filosofo per la classe media: precisa che di conseguenza è giusto che i lavoratori usando i loro strumenti e, in generale, i mezzi che loro appartengono, abbiano diritto ai due terzi della loro produzione. Domanda anche che si dia facoltà agli agricoltori di coltivare tanta terra quanta ne desiderano. Approfondita maggiormente, questa idea diventerà alcuni anni dopo la dottrina comunista del *Memoria per Manuele*.

D'altra parte, una legislazione sana metterà un freno alle spese sontuose, specialmente nella classe dei dirigenti, poiché tutte le somme che la classe dei custodi assegna all'acquisizione di abiti ed altri oggetti di lusso, sono necessariamente sottratte al finanziamento della difesa. In generale, del resto, il commercio deve essere sorvegliato e sottomesso ad un intelligente regime di tasse. Bisogna colpire pesantemente – imposte sempre percepite in natura – le esportazioni indesiderate e viceversa accordare una franchigia completa, alle importazioni di ferro, armi ed altri prodotti necessari (124,5-16).<sup>28</sup>

Queste transazioni attirano l'attenzione sul denaro. Pletone stima che allo Stato importi molto far circolare dei pezzi di buona lega e adatti alla nazione (124,17-19).<sup>29</sup>

Infine l'organizzazione della giustizia deve essere modificata. I colpevoli sono trattati al tempo stesso in modo barbaro e stupido. Pletone non è per nulla sentimentale, la pena di morte non lo spaventa. Che si giustizi, ossia che «che si separino i corpi dalle anime che non sanno servirsene come si deve», ma che non si mutilino degli uomini che diventano allora un fardello per la società (124,20-125,2).

Nella *Memoria per Manuele*, Pletone ritornerà su questo soggetto per proporre delle pene come i lavori forzati, che permetterebbero di erigere e provvedere alla manutenzione dei lavori di difesa economici, alleggerendo l'esercito.

Tali leggi e altre simili, grandi e piccole, sono le leggi di uno Stato ben ordinato (125, 3s), concludeva il filosofo.

Ma vuole raggiungere, tramite questa legislazione positiva, le basi del diritto naturale sul quale conviene fondare l'edificio. Sono,

<sup>28</sup> Platone aveva già espresso delle opinioni analoghe, nella *Rep.* (368 b-371 a) e nelle *Leggi* (846-847), sulla necessaria divisione del lavoro e sul protezionismo doganiero.

<sup>29</sup> Si sa che i principi del tempo, e particolarmente i Paleologi, furono spesso dei «falsari», coniano dei contanti con i marchi degli Stati vicini la cui moneta era ben stimata, specialmente dei ducati di Venezia. Vedere a questo proposito: Zakithinos, *Le despotat...*, I, pag. 142; II, pag. 266 s. Vedere anche le riflessioni pertinenti di Mamalakis, pag. 94.

in definitiva, le idee esatte sul mondo divino. Le principali sono in numero di tre, vale a dire:

primo, vi è qualcosa all'interno degli esseri, che è divino, un'essenza che trascende l'universo.<sup>30</sup> Secondo: la divinità si prende cura degli uomini; tutti gli affari umani, importanti o minimi, sono diretti da lei. Terzo: nel governare tutte le cose secondo il proprio consiglio, la divinità le dirige con rettitudine e giustizia, senza mai allontanarsi da ciò che conviene ad ogni essere, sotto qualche pretesto e in particolare non a causa di doni o altri procedimenti per i quali gli uomini arriverebbero a lusingarla e a piegarla, poiché ella non ha bisogno degli uomini. (125, 6-13)<sup>31</sup>

Si sarà notata l'insistenza di Pletone nel parlare del «divino» (θεῖον), piuttosto che di «Dio». Non tarderemo a scoprirne l'intenzione. D'altra parte, non sfugge a nessuno che la terza di queste principali idee-chiave doveva apparire come abbastanza sovversiva nell'ambito ortodosso. È del resto certamente il motivo del lungo sviluppo di cui essa beneficia fin da subito e che non fa, del resto, che accentuarne il carattere aggressivo:

ne consegue che, spiega Pletone, i sacrifici e i doni devono essere misurati [la divinità non ne ha a che fare] e provenire da un pensiero pio [non da un calcolo fondato sul principio «do ut des»]. Devono solamente manifestare alla nostra coscienza il fatto che i beni ci vengono dall'alto (ἐκείθεν). (125, 13-16).

Pletone vuole far riconoscere al sacrificio un esclusivo valore di rito, di simbolo, che esprime o genera degli stati d'animo. Quanto alla sua critica, mira evidentemente ai lasciti ed altri doni fatti ai monasteri che aborrisce, nella speranza di ammansire, se non corrompere veramente, il «demiurgo». Plotone condanna questi elementi sia nell'interesse della religione che della società:

[conservando la giusta misura] non si meriterà affatto per mancanza di pietà la reputazione di cadere in entrambi o almeno in una delle due prime forme d'empietà. D'altra parte, *non nuocendo affatto per l'eccesso della spesa agli interessi della propria casa e dello Stato*, non si cadrà quindi nella terza specie d'empietà, come se si credesse di ottenere di più per la prodigalità dei sacrifici e delle offerte. Si meriterebbe allora di passare non per dei sacrificanti, ma per

<sup>30</sup> Tramite questo testo, si vede che il filosofo aveva già le chiavi del suo sistema, dall'epoca delle *Mémoires sur le Péloponnèse*. Vedere in seguito, pagg. 210-213, gli sviluppi di questa dottrina a proposito dell' «univocità dell'essere».

<sup>31</sup> Questi tre principi fondamentali sono quelli che Platone stesso ha formulato all'inizio del libro X delle sue *Leggi* (885 b). Una critica delle superstizioni, specialmente delle idee di Omero e delle promesse che dei sacerdoti facevano di agire sopra la volontà divina, si legge anche nella *Rep.* (364 b-365 a). Tali testi hanno dato sicuramente molto da riflettere alla nostra filosofia. Le pratiche superstiziose che constataba intorno a lui, non potevano d'altra parte che rinforzare i suoi dubbi concernenti il valore della religione regnante. La sua propria esperienza gli faceva apparire la giustezza delle riflessioni di Platone sul pericolo che vi era di «far credere non solamente ai singoli, ma ancora agli Stati che si poteva tramite sacrifici...essere assolto e purificato dal proprio crimine, sia in vita, che anche dopo la morte» (*Rep.* 364 e, trad. C. Chambry, vol. I, pag. 59).

dei trafficanti. (125, 16-22).

Questi tre dogmi, stima Pletone, non possono mancare di produrre presso l'individuo e nella società che li professa, virtù e moralità. In compenso, il male e gli errori degli uomini provengono tutti da opinioni opposte (125, 22-126,2). Questo fornisce l'occasione di un nuovo sviluppo delle medesime idee fondamentali:

Fra gli uomini si presentano sempre coloro che non hanno delle opinioni sane sotto questi rapporti. Gli uni pensano che non esiste assolutamente nulla di divino.<sup>32</sup> Altri riconoscono che il divino esiste, ma che non si occupa degli affari umani. Altri ancora ammettono la sua esistenza e provvidenza, ma credono che la divinità possa essere piegata e che, corrotta da sacrifici, offerte e preghiere, non eserciti in ciascun caso un'esatta giustizia». (126, 2-7).

Di questi due generi di opinioni contraddittorie sul divino (vale a dire le convinzioni giuste e false), come di due fonti, derivano due generi di vita alquanto opposti: l'uno è quello della gente che ammette principalmente ed unicamente che l'onestà (τὸ καλόν) è il bene (ἀγαθόν), l'altro è quello degli uomini che fanno del piacere lo scopo della vita (126, 7-11). Così dunque per Pletone, la condotta, ed anche la concezione del fine ultimo, presso coloro che pretendono di comprare la divinità, non sono differenti da quelle degli atei: in definitiva, gli uni come gli altri fanno medesima professione di edonismo.

Noi affrontiamo così il problema fondamentale dell'etica, la scelta che conferisce il suo carattere morale ad ogni atto umano. È che:

secondo l'opinione unanime di tutti quelli che hanno qualche intelligenza, sia presso i Greci che presso i barbari, l'uomo è una natura composta di una sostanza divina e di una sostanza peritura. Ciò che vi è di divino in lui, è l'anima, quello che vi è di mortale, il corpo. (126, 11-15).

Da cui la possibilità per l'uomo di due condotte opposte, secondo che egli dia la direzione dei suoi atti all'elemento divino, o all'elemento «mortale e bestiale». Nel primo caso, tende verso l'onestà e pratica la virtù; nel secondo ricerca il piacere come bene supremo. È a questa doppia origine della condotta che deve essere rapportata l'origine di tutti i beni come di tutti i mali dell'umanità (126,15-21).

L'esperienza rivela, sicuramente, l'esistenza di altri due motivi supremi: alcuni uomini fanno di tutto in vista della gloria, altri per acquisire ricchezze. Ma bisogna osservare che la gloria è «l'immagine della

<sup>32</sup> Si noterà che questa affermazione categorica di Pletone, dopo molte altre testimonianze (particolarmente l'«insipiens» del salmista e di S. Anselmo), si accorda male con le tesi che hanno creduto poter sostenere certi storici attuali della miscredenza, particolarmente L. Febvre (vedere in seguito pag. 103 s).

virtù e del bene» (εἰδωλον), termine da prendere nel senso più stretto per un platonico), mentre le ricchezze sono «i mezzi del piacere» (126, 21-23).

Il filosofo cede allora di nuovo la parola all'umanista che mette sotto gli occhi del giovane principe degli esempi antichi di virtù e di vizi. Insiste sulle conseguenze buone o catastrofiche che comportano per loro stessi come per le loro rispettive patrie, la condotta di un Ercole o di un Licurgo, di un Alessandro o di un Ciro (126, 24-127,19), come quella di un Alessandro, figlio di Priamo, che

nel giudizio delle dee, ossia nella scelta del genere di vita, dispregiò Era, la guardiana divina della virtù, dispregiò Atena, la patrona della gloria, e preferì, elesse Afrodite, la dea del piacere. (127, 19-23)

Di nuovo, un Sardanapalo o un Nerone. Se quest'ultimo, nota Pletone che teme per mezzo di questo esempio di indebolire la sua tesi, non riuscì tutto sommato che a nuocere a se stesso e non a Roma, è che la virtù dei Romani neutralizzò i suoi vizi:

essa era ancora tale allora che non gli fu possibile perdere la sua patria. (128, 12-13)

E queste considerazioni forniscono la transizione necessaria all'esame del terzo elemento essenziale alla buona costituzione: oltre a consiglieri istruiti e disinteressati, oltre a leggi sagge, che essi promulgheranno tenendo conto delle esigenze fondamentali di tutta la società, lo Stato reclama un principe virtuoso, capace di far regnare *effettivamente* la legge. È l'esecutivo dello Stato moderno.

L'oggetto della *Memoria* diventa evidentemente più delicato. Si sente ciò che l'autore teme: il giovane Paleologo può essere sedotto dall'attrattiva del lusso e delle ricchezze. Come tutti i dirigenti del suo tempo, rischia di lasciarsi «legare la lingua» e «chiudere la bocca» con l'oro (129,2), poi di immaginare che si evitino le conseguenze perniciose dei suoi vizi, per se stesso come per lo Stato, colmando di doni Dio e la Chiesa:

Le città non hanno solamente bisogno di nuove leggi su ogni cosa, ma anche di leggi applicate. Se non sono in vigore, le leggi migliori non sono di alcuna utilità. Ora, è grazie alla virtù dei dirigenti che le leggi ricevono la loro applicazione, e questa virtù, noi l'abbiamo detto, è a sua volta la conseguenza delle tre idee principali che ci si fa della religione. (129,7-12).

Quando si tratta del principe stesso, non sono più tante le dimostrazioni che hanno importanza, ma l'eloquenza, il mezzo per toccare il suo cuore, stimolare la sua volontà, portare la convinzione pratica. Bisogna ottenere che egli abbia il ruolo essenziale del buon dittatore che la casualità della

nascita gli ha attribuito. In una monarchia è tutto lì. È la comodità della formula: un buon capo e lo Stato è rimesso in piedi. Ma è anche il suo pericolo: l'incapacità di questo uomo, talmente esposto da perdere le virtù dello spirito e del cuore, comporta la perdita dello Stato. Anche Pletone si fa sempre più pressante, persuasivo:

Non abbiamo attualmente bisogno di nulla eccetto che di essere salvati: vediamo, infatti, quello che è diventato l'Impero dei Romani [il quale, nelle prospettive storiche di allora, comprende anche l'Impero bizantino]. Tutte le loro città sono perse, a loro ne restano giusto due in Tracia, più il Peloponneso, non ancora tutto intero, e qualche piccola isola. (129, 12-17). Ma la salvezza delle Città non può venire loro che da una buona costituzione. La nostra costituzione, bisogna restaurarla con delle buone leggi e con i migliori dirigenti possibili. (129, 17-20)

Ancora una volta niente disfattismo né l'abbandono rassegnato alla fatalità: più la nostra situazione è brutta e la nostra debolezza considerevole per quel che riguarda la potenza del nemico, più è necessario precisamente opporvi la costituzione migliore possibile, al fine di compensare la nostra debolezza. (129, 20-24)

La *Memoria* ha già sufficientemente descritto questa costituzione ideale; quello che bisogna fare ora, è di passare alle azioni, e questo attiene unicamente alla buona volontà del principe. È lui che deve, del resto logicamente rendere l'esecuzione più facile (130, 1-6); ma, in pratica, è anche colui che può far fallire tutto. E Pletone se ne rende conto; così impiega tutte le risorse della sua eloquenza per strappare un salutare consenso:

le cose che dipendono da una sola anima, per esistere o meno, non sono né impossibili, né molto difficili. E quando parlo di una sola anima, è della tua soprattutto di cui parlo. Tu sei ormai il nostro capo<sup>33</sup> e tu godi della potenza suprema fra di noi. Pertanto, se[un] dio<sup>34</sup> volesse ispirarti il desiderio di realizzare qualche cosa di grande e di bene (κἀλόν) nella tua vita, optando generosamente e senza riserve dalla parte della virtù e del bene, tutto questo non sarebbe difficile e la nostra salvezza non sarebbe più disperata. È tutto qui, ne dipendono la nostra salvezza o la nostra perdita. (130, 4.12)

E il povero Greco, tutto sommato impotente, ma ardente patriota, raddoppia l'insistenza:

Se tu cercassi di realizzare qualche cosa di grande e di buono nella vita, non potresti trovare nulla di più grande, nulla di più bello che salvare la stirpe e assicurare il tuo regno con tutti i mezzi. Ma non vi è altro modo di assicurarlo che istituendo una buona costituzione, e non vi è altro modo di ottenere una buona costituzione oltre a quello che abbiamo appena esposto e che le Città provviste di buone leggi hanno praticato da sempre. (130, 12-19).

<sup>33</sup> Questo testo ci aiuta a datare la memoria, vedere: Appendice II.

<sup>34</sup> Notiamo questo uso antico di θεός senza articolo.

Pletone supplica e promette ancora, senza stancarsi, poiché temeva di aver taciuto al momento di strappare il consenso, o come se temesse di udire la risposta:

Se solamente tu volessi, se tu aderissi a questo avviso, tu troveresti facilmente dei collaboratori... (130, 20-21)

E il filosofo riassume ancora una volta i suoi consigli principali: prima costituire una buona assemblea di consiglieri ai quali il principe esporrà tutta la tragicità della situazione così che loro cambino la costituzione. Chi deve la sua malattia al suo regime deve modificare il suo modo di vivere (131,1-9). In seguito riorganizzare l'esercito nazionale sulla base di una netta distinzione fra i soldati e i contribuenti. D'altra parte, proibire formalmente ai dirigenti di commerciare: a ciascuno la sua funzione nello Stato, e tutto andrà per il meglio. Bisognerà ancora riformare la riscossione delle imposte; ripartire gli «iloti» fra i dirigenti. Il principe potrà in questo agire a suo piacere, ma a condizione di obbligare il beneficiario del dominio a mantenere un numero di soldati esattamente proporzionale, in modo che il reddito nazionale serva, non a spese sontuose, ma alla difesa del paese. (131,9-133,10).<sup>35</sup>

Il principe deve andare avanti senza neanche preoccuparsi di quello che hanno potuto fare o pensare gli imperatori e i principi prima di lui,<sup>36</sup> o lui stesso, per il passato. I medici non cambiano rimedio quando il paziente non si ristabilisce, non procederanno fino all'amputazione di un arto per la

<sup>35</sup> Il passaggio che segue conferma allora l'impressione, del resto già provata nella memoria, di sapere che Teodoro doveva essere tentato di accordare più attenzione all'apparato del potere che alla sua realtà: «Prendi in considerazione ugualmente questi esempi forniti dalla natura. L'aquila sembra un uccello reale, ha qualche cosa di un capo; un tempo era consacrata anche a Giove e tuttavia non possiede ali multicolori o dorate. Il pavone al contrario ha il piumaggio multicolore e dorato, ma non ha niente della natura di un capo...Se si è stimati per degli abiti ornati e bordati d'oro e per altri privilegi simili, si rischia di inorgogliersi di una cosa che non è certo migliore della bellezza del pavone» (133, 11-18). Pletone passa poi ad un confronto più serio, meglio in rapporto con la situazione critica del paese, se i principi fossero dei pastori, per che cosa impiegherebbero il latte dei loro greggi? Una parte per nutrirsi, certamente, ma col rimanente non si affretterebbero a nutrire alcuni buoni cani da guardia, capaci di respingere le belve feroci ed assicurare ai padroni il piacevole usufrutto del gregge? O senza tener conto di questi due doveri maggiori, si procurerebbero dei vestiti e nutrirebbero dei cani di lusso, delle volpi e degli orsi, allo stesso tempo bestie voraci e guardiani scadenti (134,8-11)? L'allusione finisce anche per fare posto all'accusa precisa: «Voi mi fate infatti l'impressione di nutrire simile gente. Vi attaccano con l'adulazione e l'astuzia o la bocca aperta per ingoiare tutto in una volta, ma non sanno mai contenere i loro appetiti» (134, 13-16). Ancora una volta è soprattutto ai cortigiani e alla nobiltà che Pletone serba rancore – e con lui il popolino di Morea. L'istituzione reale non è mai messa in discussione, è il suo funzionamento che si critica.

<sup>36</sup> Non è un dettaglio particolarmente conveniente, nel momento in cui Teodoro II succede ad un despota criticato dai patrioti? Il resto della frase, invece, potrebbe lasciare supporre che Teodoro abbia già avuto l'occasione di praticare una politica personale.



salvezza del corpo? E Pletone lo ripete ancora una volta, l'essenziale è cominciare:

a tutto ciò ti è permesso partecipare, provvisto che tu lo voglia. Per il resto puoi domandare l'autorizzazione a tuo padre, l'imperatore, invocando la salvezza pubblica; quando vedrà dove ciò tende, te lo permetterà tutto felice della tua perspicacia e del tuo ardore divino. (135, 7-11)

Quando le prime misure saranno state prese, sarà un gioco terminare l'opera di raddrizzamento (135,11-16). Il principe deve del resto ricordarsi che se rinuncia al compito, l'infamia sarà in proporzione alla sua dignità presente. Del resto non vi è affatto posto per l'esitazione quando il pericolo è alle porte. Bisogna passare all'azione senza il minimo ritardo (135, 16-20). E l'eloquente arringa per la Grecia termina con un verso di Esiodo, singolarmente appropriato alla situazione:

Chi si affida al suo lavoro, ogni volta porta una sfida alle calamità.<sup>37</sup>

Ahimé! Non è sufficiente essere un porfirogenito per essere un eroe o un genio. Senza dubbio Pletone lo sapeva, ma poteva attaccare tutte le istituzioni del paese, ivi compresa la monarchia? Senza di essa, a maggior ragione, contro di essa, non poteva fare nulla di valido. Con essa, le altre istituzioni sembravano ancora suscettibili di riforma. In Grecia, come in Occidente, la monarchia rimaneva, tutto sommato, l'ultima occasione per il popolo contro un feudalesimo antiquato. Ma a differenza della Francia del XV secolo, mancò alla Grecia il tempo per afferrarla.

Comunque, Pletone persevererà nelle sue idee come nei suoi tentativi di riforma, e il despota, da parte sua, colmò il suo consigliere di favori, se non di soddisfazione.

## 2. – RAPPORTI A MANUELE

Alcuni anni di un regno troppo precoce dovettero bastare a dimostrare come il despota fosse inferiore alla missione che gli era stata affidata. In ogni caso, lo ritroviamo ben presto sotto la tutela di suo padre e, almeno per quel che concerne gli affari militari, associato, se non subordinato, ai suoi fratelli. Questa falsa situazione provocò in seguito delle inqualificabili lotte intestine, che degenerarono, alla fine, persino in guerre civili e in un autentico tradimento della Grecia. Tuttavia le vere qualità dei numerosi figli di Manuele, di Giovanni (il futuro Giovanni VIII), di Tommaso e soprattutto di Costantino (l'ultimo e glorioso imperatore greco) valsero anche alcune

<sup>37</sup> Esiodo, *Les travaux et les Jours*, 413, trad. P. Mazon, Parigi, 1947, pag. 101.

vittorie all'ellenismo, particolarmente la riconquista del Peloponneso sui Latini.

D'altra parte, Manuele II si interessò personalmente agli affari del despotato. Nella primavera del 1415, intraprese la costruzione di una muraglia che, dal golfo di Corinto al golfo di Salonicco, doveva sbarrare la via d'accesso al Peloponneso. Il piano delle fortificazioni dell'Istmo comportava inoltre due rifugi per la popolazione e la guardia, in caso d'invasione.<sup>38</sup>

Un'opera così importante era cosa eccezionale per i deboli governi del tempo, a tal proposito si è potuto parlare anche di «uno dei più brillanti successi della politica di Manuele in Morea».<sup>39</sup>

Per portare felicemente a termine un'opera di utilità pubblica così manifesta, l'imperatore aveva dovuto prendere provvedimenti contro alcuni signori locali che spingevano l'ostilità fino a tentare di rovesciare le fortificazioni. Una volta sistemate queste, fu necessario ancora provvedere alla loro manutenzione e difesa, di qui le corvées e un sovrappiù di imposte, naturalmente poco popolari. È per questo, malgrado uno sforzo così meritorio, sostenuto durante un intero anno, si può affermare che, lasciando la Morea (marzo 1416), Manuele tuttavia non aveva ancora fatto nulla di decisivo per la salvezza della penisola.

Gemisto ne era perfettamente cosciente. Stimava, da parte sua, che si era anche omesso di realizzare la prima di tutte le condizioni di una difesa efficace, e si aprì francamente all'imperatore tramite l'intermediario di un diplomatico consumato (καλός τε καὶ ἀθός), Raxès, che incaricò di un messaggio orale e di una lettera. Si sospetta che, a viva voce, l'emissario doveva articolare delle lagnanze precise contro dei personaggi in vista. La lettera, che è conservata, è naturalmente meno compromettente. Gemisto non ha voluto esporvi che le principali linee direttrici della politica da seguire.<sup>40</sup>

Senza dubbio, egli ritiene che le fortificazioni di Hexamilion completino felicemente un sistema di difesa già possente, ma «le forti posizioni

<sup>38</sup> Vedere. Zakythinos, *Le Despotat...*, t. I, pag. 168.

<sup>39</sup> *Ibid.*, pag. 169

<sup>40</sup> Le circostanze storiche, in particolare la data di questa lettera, sono precisate in seguito, nell'*Appendice II*. Questa lettera non è stata conosciuta che tre secoli dopo l'edizione principe delle memorie sul Peloponneso. La sua prima pubblicazione è dovuta a Joseph Müller (vedere: *Byzantinische Analekten*, nel *Sitzungsberichte d. philos.-hist. Cl. d. k. Akademie d. Wiss. v. Wien*, t. IX, 1852, pagg. 336-419) che l'aveva notata nel *Vindobonensis phil. gr. 74*. È stata poi ritrovata nei manoscritti Firenze Laur. 57, 33; Roma Vallicel. 196; Vaticano Vat. gr. 1416, da Lambros, che l'ha pubblicata dopo questi quattro manoscritti conosciuti, nella sua *Palaiologeia...* t. III, pagg. 309-312. Personalmente l'ho ritrovata ancora nell'*Ottobonianus gr. 181*.

naturali del territorio, la solidità dei bastioni, il coraggio degli abitanti, né alcun vantaggio militare» potranno assicurare la sua difesa, «per mancanza di una buona organizzazione dello Stato» (309,6-310,2). Se il governo deve pensare alle difese del paese, deve soprattutto preoccuparsi dei difensori. Il popolo e il suo morale restano degli elementi essenziali. Ora, in questo campo, resta tutto da fare.

Le riforme di Pletone si ispirano a questo principio. Mirano a dotare la Grecia di istituzioni che danno ai Greci qualche cosa da amare, da difendere, e che, nello stesso tempo, forniscono loro il mezzo efficace di questa salvaguardia. Agli occhi del filosofo, tutto ha luogo, del resto, in uno stretto determinismo: la sicurezza esterna dello Stato esige un esercito, dotato sia di un morale alto che di una grande esperienza militare. L'amore dei contadini per la terra non saprebbe prendere il posto di questa abilità. Reciprocamente, la grande esperienza delle truppe mercenarie non compensa la loro indifferenza riguardo il paese. Il nodo del problema consiste dunque nel trovare il mezzo di creare un esercito che riunisca le virtù morali di una milizia di patrioti e le qualità professionali di un esercito di mestiere. Né le truppe feudali dell'Occidente, né le bande mercenarie degli Stati italiani o greci del tempo offrono queste qualità. Ma Gemisto meditava da lungo tempo le storie antiche.<sup>41</sup> Sapeva quali prodigi avevano realizzato le milizie delle città greche, come a Maratona i cittadini di Atene avevano respinto gli assalti del più grande impero d'Oriente e come altre milizie urbane avevano saputo conquistare la Grecia (quelle di Sparta, poi di Tebe) ed anche l'Universo (quelle dei Romani).

L'umanista di Mistrà era troppo pervaso di questi gloriosi precedenti per non ricordarle ad un imperatore letterato come Manuele II. Ma, ancora una volta, la lettura degli autori non spiega da sola le idee di Gemisto. Se le virtù militari degli antichi cittadini lo colpiscono a questo punto, è in ragione delle circostanze molto più attuali: il temibile contrasto fra i mercenari della cristianità ed i reggimenti invincibili del Sultano. Non rappresentiamo Gemisto come un sognatore, un visionario, perso nella contemplazione di un mondo ormai passato. Se propone ad un imperatore umanista la lezione della storia nazionale, non trascurava di prendere in considerazione le istruzioni fornite dall'esperienza presente. Fa anche espressamente l'elogio delle istituzioni militari dei «barbari» contemporanei. È ad esse che egli

<sup>41</sup> Ci restano anche dei numerosi estratti e riassunti, scritti di suo pugno. Cf. R. e F. Masai, *L'œuvre de G. Gémiste Pléthon*, pag. 545 ss.

attribuisce «la situazione vantaggiosa laddove la si veda» (310, 3-11). In realtà, sembra proprio che, cercando le cause dell'efficienza delle armate turche, Gemisto abbia scoperto il segreto del valore militare degli antichi Greci. Non risiedeva nel numero di uomini messi in campo. La Cristianità era ugualmente in grado di riunire delle masse impressionanti di crociati. Pletone sa percepire le apparenze volgari. Per lui, la superiorità dei Turchi trova la sua spiegazione nel fatto che solo loro possiedono un esercito, o almeno alcune truppe d'élite, ben esercitate perché permanenti, e fanatiche perché nazionali.

Ma un simile strumento di difesa non si improvvisa, né soprattutto si sovrappone ad una qualsiasi struttura politica. La sua realizzazione implica tutta un'organizzazione dello Stato. E precisamente, è a scoprire e realizzare le condizioni di questa garanzia di salvezza nazionale che tendono tutte le riflessioni ed i piani politici di Pletone. Il seguito della lettera a Manuele lo prova e, alla sua luce, l'interpretazione delle grandi memorie sulla riforma del Peloponneso diventa semplice e luminosa.<sup>42</sup>

Le riforme proposte non sono dunque dei semplici corollari sociali di teoremi astratti, stabiliti in etica o metafisica. Le idee politiche di Pletone non sono che deduzioni, risultano anche dall'analisi di dati concreti, forniti dalla storia dall'attualità. Ma, preoccupato dagli eventi, il pensatore di Mistrà non è meno preoccupato di risalire di conseguenza in conseguenza, fino alle ultime fonti della prosperità degli Stati, per armonizzare così, nell'unità di un sistema, le sue opinioni politiche e le sue idee filosofiche.

Queste due tendenze sono avvertibili in tutti gli scritti politici di Pletone ma, in ragione di circostanze diverse, senza dubbio, di composizione o di destinatari, la *Memoria per Manuele*<sup>43</sup> fa percepire meglio la ricerca

<sup>42</sup> Si noterà la convergenza fra la preoccupazione primordiale di Pletone e l'opinione che l'esperienza ha dettato al migliore storico della Morea bizantina: «Nato in seguito ad una guerra» questo Stato «non si è definitivamente formato che a prezzo di lunghe guerre... Si comprende di conseguenza che l'organizzazione dell'esercito abbia avuto nella politica del Despotato un posto eccezionale» (Zakythinos, *Le Despotat...*, t. II, pag. 132 s).

<sup>43</sup> Sulla disfatta del principe di Acaia, occasione della memoria, vedere Zakythinos, *Le Despotat...*, t. I pag. 180 ss. La *Memoria per Manuele*, è stata pubblicata e tradotta in latino da Canterus (in appendice a Stobeeo, Anversa, 1575, pagg. 211-216) unitamente alla *Memoria per Teodoro* dopo lo stesso *Monacensis* gr. 260. Questo ms e il *Laurentianus* 56, 18 sono serviti di base all'edizione e alla traduzione tedesca di Ellissen, *Analekten...*, t. IV, pagg. 41-59 (note pagg. 131-146). Come per l'altra memoria, Migne ha ripreso (*P. G.* 160, 821-840) il testo di Ellissen e la traduzione di Canterus. Un'edizione critica è stata pubblicata da Lambros (*Palaiologeia...*, t. III, pagg. 246-265, è a queste pagine che rimanderanno le cifre, collocate fra parentesi, dopo citazioni e riassunti), su una base molto più ampia, poiché egli conosceva inoltre i manoscritti: Firenze Laur. 80, 24; Leyde Voss. 17; Milano Ambros. F 88 sup; Milano Brera Ad XV 9.25; Parigi gr. 1884; Venezia Marc. 519. Ho ritrovato ancora il testo nel *Paris. Sup. gr.* 66. Bisogna notare che questa *Memoria* è stata più estesa della prima, conservata solamente in tre manoscritti. Una traduzione russa che è stata pubblicata da poco da Gorjanov, in *Vizantijskij Vremennik*, t. VI (1953), pag. 397 ss.

delle implicazioni politiche, mentre la *Memoria per Teodoro* esprime maggiormente la volontà d'integrare la politica nell'insieme di un sistema.

Pletone non aveva atteso la morte del sultano filellenico Maometto I, per pensare seriamente al pericolo turco e ai mezzi per dotare la Grecia di un esercito solido ed efficace. Abbiamo appena constatato che all'epoca della lettera a Manuele, ai suoi occhi era il problema chiave. Anche all'epoca dei successi riportati dai Paleologi sui Latini del Peloponneso, la coscienza netta dell'insufficienza militare dei Greci l'impegnò a ricercare un rimedio ad una situazione di cui egli intuiva tutto il pericolo.

Del resto vi era un'altra ragione che gli faceva apprezzare molto il possesso di un esercito nazionale, potente ed efficace. È bene insistervi, poiché non si è osservato abbastanza che il teorico del neo-ellenismo e con lui, senza dubbio, il gruppo dei patrioti di Mistrà, non pensavano solamente alla difensiva. Dall'epoca dell'Hexamilion, accarezzavano il sogno di questa riconquista della Grecia, che realizzarono nel 1444, sotto la guida di Costantino Dragases. Ai loro occhi, l'unificazione del Peloponneso con le vittorie su Centurione e la fortificazione dell'Istmo non erano che le prime tappe della restaurazione della Grecia. Dalla riduzione nazionale che costituiva il Peloponneso, si doveva partire alla conquista di Atene, dell'Attica e delle altre provincie della Grecia continentale. Senza dubbio Pletone non spiega le sue vedute di conquista; nondimeno vi fa un'allusione transitoria all'inizio della memoria per l'imperatore, quando considera l'unificazione della Morea come una garanzia di sicurezza e «il punto di partenza di cose più grandi nell'avvenire». <sup>44</sup> Bisognava dunque creare lo strumento di questa politica ambiziosa, ossia, ancora una volta, l'esercito nazionale capace di vincere i principati latini e di contenere i Turchi.

Queste preoccupazioni spiegano il piano come i dettagli della *Memoria per Manuele*.

Nella prima parte, Pletone espone la teoria del neo-ellenismo. E si fraintenderebbero queste pagine come erudizione apparentemente innocente, se le si guardassero come un semplice esercizio oratorio. L'umanista, in realtà, vi esalta un ideale politico assolutamente rivoluzionario: anziché esortare l'imperatore e i compatrioti alla difesa o al ripristino del vecchio Impero bizantino, li invita a cambiare l'oggetto politico, a disinteressarsi delle provincie

<sup>44</sup> ...ἐς τὸ μέλλον μετ'ὄνων ἀφορμαὶ πραγμάτων, εἰ θεὸς διδοίη. Lambros, *Palaiologeia...* t. III, pag. 247, l. 5-6.

d'Asia e d'Europa, conquistate anticamente, ma al presente perdute per l'ellenismo, al fine di concentrarsi sulla difesa e l'unificazione della patria greca propriamente detta. Questa si definisce con «il Peloponneso, tutta la parte adiacente all'Europa [ricordiamo che all'epoca in cui furono scritte queste righe, vi era un programma di conquista] e le isole attigue» (248, 1-2), poiché «tale è il paese che gli Elleni hanno sempre occupato», ed è da questo che sono partiti, particolarmente dal Peloponneso, per compiere l'opera di espansione e di conquista che li ha condotti in Asia e a Bisanzio, come nella Magna-Grecia e a Roma (248, 2-249,4). I governanti e patrioti greci non saprebbero preferire altre contrade che quella, che deve, al contrario, essere l'oggetto delle loro cure più attente, se è vero che la carità ben ordinata comincia da se stessi, εἰ γε τῶν οἰκείων τε καὶ μάλιστα προσηκόντων, μάλιστα καὶ ἐπιμελητέον (249,5-7).

Del resto il Peloponneso merita dei riguardi particolari, è un paese di un clima e una fertilità incomparabili. Le sue forti posizioni naturali ne fanno la cittadella dell'ellenismo. Con un minimo di apparato e di organizzazione militare, potrà trincerarsi vittoriosamente. Anche se il nemico riesce a occuparne le pianure, le montagne permetteranno di proseguire la resistenza (249,7-21).<sup>45</sup>

Questa considerazione fornì a Pletone la transizione alla seconda parte della sua memoria, ossia della sua principale ragion d'essere. Vi tratta, infatti, della condizione *sine qua non* di tutte le realizzazioni del movimento ellenico: l'organizzazione dell'esercito nazionale, con le riforme che una tale rivoluzione doveva logicamente comportare.

La vittoria, per la quale egli si congratula con l'imperatore, non ha annullato il senso critico del patriota. Secondo lui, l'ultima guerra, malgrado un esito felice, ha ben dimostrato il difetto dell'organizzazione in vigore. Infatti, la popolazione della penisola si compone essenzialmente di agricoltori e pastori. La grande maggioranza del Peloponneso trae dalle sue occupazioni contemporaneamente la sua sussistenza e la materia per le imposte. Che si produca un allarme, o che sia decisa una spedizione

<sup>45</sup> La storia della Grecia sotto la dominazione turca fu lontana dall'infliggere a Pletone una smentita alla quale penserebbe un lettore male informato. La Morea fu effettivamente il focolaio di una resistenza indomabile. È da lì che partirono tutte le insurrezioni e, finalmente, il grande movimento di liberazione nazionale.

esterna, questi uomini dovranno, senza nulla tralasciare delle loro occupazioni impegnative ed essenziali, rispondere all'appello del principe. È comprensibile che rispondano molto poco all'ordine di mobilitazione, che si presentino male equipaggiati e animati dal solo desiderio di depositare al più presto le armi. Logicamente devono anche disertare, se vogliono nutrire le loro famiglie e fornire alle casse dello Stato l'alimento che esse esigono così impietosamente. Ecco il vizio, la contraddizione che paralizza l'armata greca: impossibile infatti, battersi e al tempo stesso provvedere ai propri bisogni come a quelli della famiglia e del tesoro. Il bottino non è sufficiente (251,5-252,5).

In queste condizioni è chiaro che le costose fortificazioni, erette per sbarrare l'accesso del Peloponneso, non serviranno a niente se si presenta un pericolo esterno: l'esercito non resisterà. Nessun pericolo imminente minaccia senza dubbio attualmente il despotato (Maometto I è sempre in vita), ma sarebbe follia aspettare l'ultimo momento per rimediare a simile situazione (252,6-13).

La soluzione facile consiste nel dirsi che se gli autoctoni provvedono all'imposta, tutto sarà salvo, poiché lo Stato potrà ingaggiare le truppe mercenarie indispensabili alla guardia dell'Istmo. Coloro che ragionano così si stimano dei fini politici. Pletone dichiara da parte sua: «mi sembra ridicolo rovinare i nostri propri concittadini e credere che saremo salvati da stranieri che avremo comperato.» Tutto sommato, questo costoso esercito permanente di mercenari non sarà sufficiente nei giorni di reale pericolo. Allora sarà necessario arruolare l'esercito nazionale, e noi non potremo riunire che degli uomini senza armi, senza esperienza e senza convinzione. A grandi mali grandi rimedi (252,14-253,16). E Pletone propone le riforme audaci che ci ha già fatto conoscere, in modo essenziale, la *Memoria per Teodoro*.

Bisogna cominciare a dividere la popolazione in due: da una parte i soldati, esenti da ogni preoccupazione alimentare e fiscale, dall'altra i contribuenti.<sup>46</sup> Poi bisogna semplificare la fiscalità e renderla ragionevole. Attualmente le tasse, prese singolarmente, sono

<sup>46</sup> Bisogna osservare che una simile concezione non era assolutamente sconosciuta a Bisanzio. Aveva ispirato, almeno in parte, le riforme militari di Niceforo I all'inizio del IX secolo. «Le sue prevenzioni contro i mercenari» gli avevano, fatto ricercare una «nazionalizzazione dell'esercito», mobilitando i contadini «poveri» e imponendo ai proprietari di mantenere questo esercito (G.-I. Bratianu, *Études byzantines d'histoire économique et sociale*, Parigi, 1938, pag.198). Quando si sa a quale punto gli uomini di Stato bizantini fossero al corrente della storia nazionale, si è inclini a pensare che Pletone non ignorasse un tale precedente. I cronisti (Teofane, Zonaras, Cedreno) e la gente di Chiesa in generale erano sicuramente ostili a Niceforo, ma anche questo non doveva attirare la simpatica attenzione del riformatore di Mistrà?

poco elevate, ma sono numerose e riscosse da quantità di persone diverse. Inoltre, hanno il grave torto di essere esigibili in contanti. Bisogna fare un insieme unico di tutte queste imposte<sup>47</sup> e, poiché i contribuenti greci sono dei produttori, bisognerebbe percepirle solamente in natura (253,17-254,10). Del reddito nazionale si farebbero tre parti: la prima andrebbe ai lavoratori, la seconda remunererebbe coloro che forniscono i mezzi di produzione (buoi, vigneti, greggi...) la terza provvederebbe ai bisogni dell'amministrazione e dell'esercito. Tali sono infatti i tre elementi costitutivi dello Stato. Tutti e tre sono ugualmente necessari alla sua prosperità, ecco perché si faranno tre parti di tutti i prodotti del lavoro.

Pletone entra allora in alcuni dettagli dell'organizzazione, al fine di evitare accuratamente che, sotto la responsabilità di una ripartizione rigorosamente calcolata, si producano ingiustizie pregiudizievoli al rendimento. Per esempio, i semi necessari per le ulteriori semine a grano saranno contate in aggiunta alle parti assegnate agli agricoltori. O ancora: coloro che lavorano con i propri mezzi di produzione, avranno diritto a due parti dei prodotti, un terzo solamente tornerà alla comunità (254,11-255,10).

Non sfugge all'umanista che con i contadini esenti dal servizio militare e lavorando per lo Stato, riapparirebbe nel Peloponneso l'antica classe degli «iloti»; ma questa situazione non è un male se si sanno evitare gli errori degli antichi Spartani: «bisognerà considerare gli iloti come coloro che danno nutrimento alla comunità», non esigere da loro nulla eccetto la tassa stabilita, né alcuna corvée. «Invece di essere ingiusti con loro, sarà necessario circondarli di tutte le cure possibili» (255,17-256,4).

Il ritorno al sistema degli Spartani permetterebbe del resto di ritrovare qualche cosa della loro famosa organizzazione militare: ogni fante sarebbe accoppiato ad un ilota ed ogni cavaliere a due, che li dispenserebbero dal pensare al loro mantenimento in modo che possano consacrarsi interamente alla difesa della patria. Il governo stabilirà, dopo matura riflessione e con parsimonia, il numero di agricoltori che conviene assegnare agli ufficiali di gradi differenti, ai funzionari e ai prelati.

Pletone si impegna qui in un lungo excursus che gli detta il suo odio

<sup>47</sup> Con A. Andréadès (*Ἱστορία τῆς Ἑλληνικῆς δημοσίας οἰκονομίας*), Atene, 1918, pag. 392), A.-D. Zakythinos (*Le Despotat...*, t. II, pag. 353) fa osservare che questo piano di unificazione d'imposta costituisce «il solo tentativo che i Bizantini abbiano tentato per determinare metodicamente la natura dei redditi dello Stato e per elaborare un sistema fiscale unico». Daniélidès insiste, anche lui (pag. 92) sulla novità del sistema d'imposta concepito da Pletone.



per i monaci. Gli sembra che i vescovi meritino la loro parte di reddito nazionale, perché si sono consacrati al bene pubblico. I monaci, invece, che pretendono di ritirarsi dalla Città per operare una salvezza egoista, non hanno niente da esigere da essa. Bisogna fermare il flusso di offerte popolari, che solo la superstizione può spiegare. Facendo lavorare i monaci, non si farebbe del resto che forzarli ad obbedire alle regole dei loro primi fondatori. Lo Stato non riesce a provvedere ai suoi bisogni, come bisognerebbe ancora mantenere questi parassiti senza vergogna. L'alveare umano non può pagarsi il lusso di nutrire questi «calabroni» (257,5-259,4).<sup>48</sup>

Quanto alla ripartizione dei contadini nelle classi di lavoratori e militari, si farà secondo le disposizioni di ognuno. In caso di uguali attitudini, si stabilirà un avvicendamento fra il servizio militare ed il lavoro rurale (256,5-257,4).

Non era sufficiente immaginare delle istituzioni adatte ai bisogni militari o economici del paese, bisognava anche assicurare il loro buon funzionamento. Con il regime della proprietà fondiaria allora in vigore, era palesemente impossibile. E Pletone se ne rendeva perfettamente conto. Con la sua logica intrepida, osò attaccare

<sup>48</sup> Ostrogorskij (*Pour l'histoire de la féodalité byzantine*, trad. Grégoire) nota che «l'aumento dei domini dei conventi è particolarmente rapido perché tutta la popolazione di Bisanzio, dall'imperatore fino al diavolo più povero, si crede obbligato, per dare prova di pietà, ad offrire dei doni agli insediamenti monastici» (pag. 329). Questo aumento dei domini della manomorta provocava numerosi conflitti con i «pronoïardi» laici, classe alla quale apparteneva Pletone. Periodicamente si rendevano necessarie delle confische. Se ne segnalano particolarmente sotto Manuele II. Il sapiente storico della pronoia crede che questa politica risulti dalla sola pressione degli avvenimenti esterni e niente affatto dai sentimenti ostili riguardo ai monasteri. Quando si è letto Pletone, ci si domanda piuttosto se l'anticlericalismo di tali consiglieri non avrebbe in qualche modo attizzato le bramosie di un fisco all'estremo. Del resto sono stati commessi atti di violenza contro i monasteri, contro i loro beni ed anche contro i loro abitanti. Un discepolo di Pletone ne è stato formalmente accusato, come ne parleremo anche in seguito (pag. 302). M. Ostrogorskij fa ben risaltare, da parte sua, che in ogni modo i monasteri bizantini erano materialmente interessati alla caduta di un impero la cui difesa si organizzava a loro spese. In più i Turchi, al contrario, prendevano grande cura dello loro immunità e redditi: «Non vi è nulla da meravigliarsi nel fatto che i monasteri del Monte Athos si siano così facilmente riconciliati con la dominazione turca, che garantiva loro un'autonomia interna e garantiva la loro sicurezza materiale, liquidando in un solo colpo la classe dell'aristocrazia militare di Bisanzio.» (*Op. cit.* pag. 173). Da un calcolo e senza parlare di altri beni, «il terzo, forse, delle terre dell'impero, apparteneva ai monasteri, quando i Turchi s'impadronirono di Costantinopoli» (A. Ferradou, *Les biens des monastères à Byzance*, Bordeaux, 1896, pag. 249). Simile «accumulo di terre nelle stesse mani ebbe come conseguenza la sparizione della classe dei piccoli proprietari...la classe più necessaria allo Stato» (*ibid.*). Questo fatto e le esenzioni che, del resto, derubavano allo Stato la sua parte legittima del reddito di questi beni, provocò «una grande diminuzione della potenza militare dell'Impero, e paralizzò in parte la resistenza all'invasione turca» (*ibid.*). Cf. anche le osservazioni, più recenti ma non meno severe, di P. Charanis, *The Monastic Properties and the State in the Byzantine Empire* nel *Dumbarton Oaks Papers*, IV (1938), pagg. 51-118, e di Zakythinos, *Le Despotat...*, t. II, pag. 244.

le basi stesse della proprietà e proporre l'instaurazione del comunismo, almeno della messa in comune del suolo.

Il comunismo di Pletone ha da lungo tempo colpito i suoi lettori e ottenuto l'attenzione degli storici.<sup>49</sup> È bene tuttavia osservare che era molto meno libresco di ciò che si è creduto di solito. Senza dubbio il riformatore conosceva il comunismo raccomandato dal suo maestro Platone. Si può anche ammettere che questa è la fonte della sua ispirazione.<sup>50</sup> Ma non è affatto in ragione della sua ammirazione per Platone, o per deduzione filosofica che egli propose il comunismo. Non è come dottrinario, ma come uomo pratico che vi è arrivato. Come abbiamo visto, è riflettendo sulle condizioni della restaurazione militare della Grecia che ha scoperto quest'ultima condizione di una difesa efficace. Gli storici di poc'anzi non hanno scorto questo processo, eppure evidente. Per loro il comunismo era sinonimo di chimera, non potevano ammettere la possibilità di un tale regime, né prendere sul serio lo scrittore che aveva un tale difetto.<sup>51</sup>

Questo non significa che Pletone proponesse una riforma facilmente realizzabile. Egli stesso ha coscienza, al contrario, di proporre una cosa enorme, «insolita ed estranea all'ordine stabilito» (260,18-19). Così, per far promuovere la sua rivoluzione, prova a minimizzarla mostrando che sarà conveniente per tutti. I latifondi costituivano una piaga in Morea come altrove. Quantità di terre rimanevano incolte, mentre degli agricoltori intraprendenti non avrebbero mancato di valorizzarle, se fossero stati rassicurati di poter conservare per loro il frutto del loro lavoro. Il comunismo consisterà semplicemente nel dare questa licenza e questa assicurazione.

<sup>49</sup> In questi ultimi anni, si è notato con soddisfazione la ripresa degli studi bizantini in Russia, dove non erano stati un tempo così fiorenti. Si può aspettare di vedere l'attenzione degli storici sovietici fissarsi sulle dottrine politiche di Pletone. B.-T. Gorjanov li ha appena portati a loro conoscenza con una traduzione russa delle memorie sul Peloponneso (*Vizantijskij Vremennik*, t. VI, 1953, pagg. 307-414), ma egli stesso, nella sua introduzione (pagg. 386-397), non affronta in nessun modo la linea di fondo. Si troveranno delle interessanti osservazioni sulla «grande cooperativa» agricola di Pletone, che non avrebbe fatto che adattare ai bisogni dello Stato i metodi di sfruttamento dei «caicchi» per mezzo dei marinai greci, in Parisotti: *Idee religiose e sociale...*, pag. 7 s.

<sup>50</sup> Il contesto mi porta a credere tuttavia che l'organizzazione degli Spartani l'ispirò più direttamente che i testi di Platone. Questo sentimento può del resto trovare una conferma nella prefazione del *Trattato delle Leggi* dove Pletone confessa di aver preso per modello le istituzioni di Sparta; vedere il testo citato sopra, pag. 72.

<sup>51</sup> Gli storici attuali, al contrario, cominciano a rendersi conto della serietà delle misure proposte da Pletone. Esse presentano, stimano a giusto titolo, una soluzione valida di questo problema agricolo che, fino ai nostri giorni, non ha cessato di avvelenare la vita pubblica di molti paesi e particolarmente quella della Grecia. Vedere per questo argomento le riflessioni di Daniélidès, pag. 90 s.

Ciascuno potrà costruire e coltivare tutto ciò vorrà. Quando avrà fornito il terzo del reddito netto allo Stato, la libera disposizione del resto sarà una garanzia per lui. Poiché la terra non manca, non si può dire che qualcuno sarà frustato da un tale comunismo. Ciascuno sarà ricco in proporzione del suo lavoro, e la misura andrà a beneficio dell'economia domestica come di quella dello Stato. Eccetto i pigri, nessuno ci perderà (261,1-7).

In teoria tutta la gente doveva essere d'accordo per condannare la pigrizia, ma come impedire alle caste privilegiate (nobili e monaci) di conservare il loro privilegio a non fare niente? L'errore di Pletone fu senza dubbio di minimizzare questa difficoltà, o di sperare troppo, contro di essa, nella forza della monarchia. A dire il vero tuttavia, ignoriamo in quale misura si illuse. Non vi era alcun interesse, nell'appello all'azione, a sottolineare la potenza dell'inerzia che bisognava vincere.

In ogni caso Pletone vedeva chiaro, quando collocava il nodo del problema bizantino nella riforma agraria.<sup>52</sup> E questa lungimiranza così come questo attaccamento al bene pubblico prendono un rilievo singolare sullo sfondo storico che crea loro l'imprevidenza sordida e secolare dei politici che contano.

È bene del resto notare che il diritto di proprietà non era a Bisanzio così assoluto come da noi. Cantacuzeno ci parla anche dei funzionari incaricati di «perequare» *tutte* le proprietà fondiarie e, *periodicamente*, «di riprendere una parte dei beni a coloro che godono di proprietà più vaste di quanto giusto e di completare i beni di coloro che hanno troppo poco; mettendo così ciascuno in grado di prestare il servizio militare». <sup>53</sup> Si vede d'altronde che il beneficiario di una «pronoia» deve fare delle pratiche per ottenere la sua trasformazione in bene ereditario. <sup>54</sup> D'altra parte, «lo Stato bizantino non si faceva scrupolo di togliere i beni ai proprietari...» e «gli scambi dei beni... si praticavano a Bisanzio su grande scala...». <sup>55</sup> Era dunque allora molto meno esorbitante, e soprattutto meno utopistico di quello che potrebbe credere un borghese attuale,

<sup>52</sup> «Nell'Impero bizantino [e, è necessario dirlo? non è affatto un monopolio di questo Stato], le imposte non colpivano che una parte della popolazione, generalmente la meno fortunata: era lunga la lista delle persone che si sottraevano all'imposta. Le persone che vi erano soggette giungevano spesso ad abbandonare le loro terre, talmente erano pesanti i carichi fiscali che erano loro imposti; i redditi che producevano, lontano dal remunerare il lavoro del proprietario e di assicurare la sua esistenza, non erano sufficienti neanche a pagare le imposte con cui erano colpite. Queste terre abbandonate restavano incolte...» (A. Ferradou, *op. cit.*, pagg. 215-216).

<sup>53</sup> Cantacuzeno II, 62, trad. H. Grégoire; cf. Ostrogorskij, *Pour l'histoire de la féodalité byzantine*, pag. 103.

<sup>54</sup> Cf. *op. cit.*, pag. 106 ss.

<sup>55</sup> *Op.cit.*, pag. 139.

domandare all'imperatore di rivedere completamente la distribuzione delle terre.<sup>56</sup>

Comunque, il filosofo non si impauriva affatto per la rivoluzione che proponeva: essa non farebbe altro, stima egli, che conformare la società alle esigenze del diritto naturale, poiché «per natura, la terra è comune a tutti coloro che la abitano» (260, 3-4). D'altronde, ogni scrupolo come ogni asprezza possono placarsi, se si comprende bene che il comunismo non consiste tanto nel togliere la terra quanto nel darla (261, 1-4). Questa collettivizzazione non è che in apparenza un attentato al diritto di proprietà, infatti essa riconosce così bene questo diritto che lo vuole estendere ad ogni cittadino. Quello che il comunismo distrugge, non è la proprietà, ma l'ineguaglianza fra le famiglie. Su questo terreno, Pletone si sentiva forte, poiché nel regime cristiano è abbastanza delicato difendere, come un diritto, l'ineguaglianza fra gli uomini.

I progetti di Pletone sono rimasti naturalmente lettera morta, almeno nel loro insieme, poiché la perdita degli archivi pubblici bizantini non ci permette di verificare se qualche suggerimento particolare non sia stato preso in considerazione dai governanti. È per mancanza di valore pratico? Senza dubbio, non vi era molto da sperare nella generosità patriottica degli «arconti». Anche se le loro terre, meglio coltivate, avevano dovuto arricchirli, non avrebbero potuto acconsentire alla loro spartizione, poiché il reddito che ne avrebbero ricavato d'ora innanzi, l'avrebbero ricevuto dallo Stato, sotto forma di soldo o di stipendio. Di colpo la riforma di Pletone avrebbe reso la forza al potere centrale. Era precisamente questo che non intendeva tollerare ad alcun prezzo la nobiltà fondista, indipendente di Morea. Al contrario, un rappresentante della borghesia com'era Pletone, un alto funzionario dello Stato, formato in una famiglia di funzionari della Chiesa, doveva naturalmente sostenere lo Stato nella sua lotta contro il feudalesimo. Si pensi qui alla borghesia francese che sosteneva il re nella sua guerra contro i feudatari. Ma Pletone non ebbe la fortuna di servire un Luigi XI. Per operare una rivoluzione economica e sociale, è necessario un potere forte e un principe illuminato.

Quando si esamina più da vicino questa rivoluzione che Pletone raccomandava, vediamo che mirare nel contempo a sostituire l'idea della Grecia con quella dell'Impero, significava del resto un autentico ritorno al diritto romano. Se Pletone vuole restaurare la Grecia, ne domanda

<sup>56</sup> Sarebbe molto interessante, inoltre, ricercare se gli storici bizantini che Pletone sicuramente lesse, non l'abbiano influenzato con qualche precedente, come le idee di Giovanni Tarchaniota (Pachymère II 258, 13-18). Vedere anche Catacuzeno II 58, 13-21; cf. Ostrogorskij, *op. cit.* pag. 101.

il mezzo giuridico alla rivalutazione della nozione romana dello Stato. Giurista per professione, Pletone dovette soffrire, come i suoi colleghi occidentali, per la confusione del diritto pubblico e privato. Vide bene che nel campo giuridico, il conflitto che rovinava la sua patria opponeva il «beneficium» all'«officium», ossia il diritto romano al diritto feudale. Come ha osservato de Lagarde, «in mezzo ad una civiltà che si era sforzata di organizzare la diffidenza del feudatario contro il sovrano, il diritto romano poteva creare un clima nuovo». <sup>57</sup>

Pletone supplica l'imperatore di esercitare in realtà il potere che gli accorda normalmente la legge. E se Manuele non trova il ministro, il funzionario per l'esecuzione necessaria <sup>58</sup> Gemisto è pronto egli stesso ad assumere questo incarico (265,8-12). L'essenziale è trovare l'uomo energico e disinteressato che esige questa funzione:

in ogni caso quello che bisogna evitare ad ogni costo, oh imperatore, è di accordarlo a coloro che vi domandano sempre tutto con cattive intenzioni. (265,13-14)

Era senza dubbio vano credere che l'imperatore volesse e soprattutto potesse procurarsi l'autorità necessaria a delle riforme così profonde. <sup>59</sup> La Grecia doveva, come tanti altri Stati, rimanere vittima di un feudalesimo sorpassato. Ma, lo ripetiamo, è difficile sapere in quale misura Pletone si cullava in speranze chimeriche. Non è escluso che egli abbia mancato di psicologia, ma può essere che non abbia creduto

<sup>57</sup> G. de Lagarde, *La naissance de l'esprit laïque au déclin du Moyen Age*, t.I, pag. 162. Da parte sua, V. Léontovitch ha attirato l'attenzione del Congresso degli studi umanistici del 1949 (*Umanesimo et scienza politica*, pagg. 278-283) sull'azione che dovevano esercitare sul diritto in Occidente, non precisamente le teorie politiche bizantine, ma l'esistenza stessa di uno Stato presso i Greci. Bisogna notare tuttavia che simile influenza, indubitabile all'epoca della rinascita del diritto romano a Bologna e ancora possibile all'epoca di Federico II, non doveva essere più molto considerata all'epoca di Pletone. D'altra parte, le riflessioni politiche del filosofo di Mistrà, di Bessarione e degli altri discepoli, non sono stati probabilmente senza influenzare l'evoluzione delle idee in Italia. Malgrado tutte le differenze, è ben difficile non riconoscere loro una parte nell'ispirazione di Machiavelli. Su quest'ultimo, vedere lo studio penetrante di P. Mesnard, *L'essor de la philosophie politique au XVI siècle*, Parigi, 1936, pagg. 17-85, che rivelerà molte affinità fra le due politiche.

<sup>58</sup> Alla fine del Medio Evo, a Costantinopoli e a Mistrà, il principe era assistito da un ministro chiamato μεσάζων, una specie di alto funzionario generale addetto alla politica. Su questa istituzione, vedere: Zakythinos, *Le Despotat...*, t. II, pagg. 103-107.

<sup>59</sup> Pletone proponeva ben altre riforme che sarebbe fuori luogo esaminare qui in dettaglio, visto il loro carattere eminentemente pratico. Questi progetti di riforme, così come quelli di Bessarione sono stati studiati con sagacità e competenza da Zakythinos, *Le Despotat...*, t. II pagg. 266-268 e 349-358. Da notare qui tuttavia l'ostilità di Pletone riguardo le mutilazioni inflitte ai condannati. Stima simili pene barbare, estranee al genio greco, stupide perché privano la società di lavoratori, e spiacevoli in ragione dell'orrendo spettacolo che danno (pag. 262). Soprattutto quest'ultima preoccupazione di ordine estetico, è ben caratteristica dello spirito del Rinascimento che soffiava dunque già a Mistrà.

possibile salvare la Grecia a minor prezzo. E allora, non sarebbe una prova di realismo penetrante non aver affatto creduto ai miserabili espedienti dei politici contemporanei, particolarmente a questa Unione delle Chiese che non rendeva possibile alcuna preparazione psicologica?

Senza dubbio, né egli, né alcun altro era allora in grado di applicare le riforme auspicabili; ma era questa una ragione valida per tacerle? Tutti i precursori fanno la figura di utopisti. Poiché la loro impotenza è dovuta soprattutto all'impreparazione dei loro contemporanei, essa dovrebbe far sottolineare la loro lungimiranza personale ed affermare i loro meriti nei riguardi della storia.<sup>60</sup>

Tutto sommato, possiamo lasciare agli storici politici l'incombenza di tentare una distinzione più esatta fra quello che era allora possibile e ciò che era irrealizzabile.<sup>61</sup> Per quel che ci riguarda, è sul filosofo che conviene soffermarci d'ora innanzi.

### 3. – POLITICA E FILOSOFIA

Le memorie sul Peloponneso non potevano senza dubbio, propriamente parlando, farci conoscere il sistema di Pletone, ma esse ci hanno introdotto meglio di quello che non avrebbe potuto fare nessuna delle sue opere più filosofiche. Rivelandoci le reazioni del pensatore davanti agli avvenimenti, la sua interpretazione, le sue angosce, le sue speranze ed i suoi progetti, esse ci conducono al centro delle sue preoccupazioni e al nodo ultimo delle sue convinzioni, in breve fino al punto di partenza, psicologico e logico, della sua filosofia.

Un'educazione raffinata, nell'ambiente più distinto del suo tempo, ha fortificato l'umanista nella stima delle tradizioni nazionali.

L'evidente decadenza dell'impero, essa stessa non fece che affermare in lui l'orgoglio aristocratico e l'amore della patria. Stimolando la sua meditazione della storia, questi sentimenti gli hanno fatto scoprire la possibilità di una conclusione felice del dramma nazionale. Non bisogna abbandonare la Grecia, pensa, ma solo ciò che non la rappresenta, poiché la miseria attuale è tutta contingente e proporzionale

<sup>60</sup> Un apprezzamento più esatto delle memorie politiche del Peloponneso di Pletone sta emergendo ora. Uno dei più competenti fra gli storici di Bisanzio concludeva recentemente che «in queste poche pagine, di una densità così poco bizantina, Giorgio Gemisto Pletone ha tentato lo sforzo, il solo sforzo serio che si sia mai tentato a Bisanzio, di affrontare i grandi problemi della sintesi bizantina, di meditare sui loro aspetti e di presentare un piano di organizzazione ed una norma di vita.» Zakythinos, *Le Despotat...*, t. II, pag. 356.

<sup>61</sup> Troveremo per questo argomento delle riflessioni giudiziose nelle opere, spesso già citate, dei due storici che hanno compreso meglio il valore pratico delle memorie: Mamalakís e Zakythinos.

per l'appunto all'alterazione delle tradizioni greche autentiche. Con ogni energia, bisogna dunque tendere a restaurare la Grecia, a renderle le istituzioni di Sparta, il pensiero di Platone ed anche – lo confesserà nei suoi scritti esoterici – la religione dei suoi prestigiosi miti cosmologici.

Se egli ha, da lungo tempo, perso la fede nei suoi antenati immediati, il figlio del prelado bizantino resta assolutamente convinto del primato dei valori religiosi. L'esistenza di Dio e l'immortalità dell'anima costituiscono, secondo lui, le basi ultime della politica come della morale.

Ora, è necessario notarlo, presso Pletone una simile formulazione non è estratta dal linguaggio ordinario dell'oratore o del predicatore. È anche uno dei sicuri fascino delle sue opere: rinnegando una frivolezza e verbosità millenarie, Pletone scrive per esprimere delle idee, delle idee maturate a lungo, all'interno di formule adeguate. Questo Spartano ha deliberatamente scelto uno stile «laconico», con temibili ellissi per i poveri ellenisti come noi. Fortunatamente la forte struttura logica del pensiero premunisce contro le interpretazioni errate. No, Pletone non è uno di questi moralisti, pressati per sfuggire alla tragica casistica della vita, per elevarsi alle considerazioni generiche e facili. Egli sa, al contrario, mantenersi al livello di contingenza propria ad ogni questione: la lega della moneta o la riscossione delle imposte, per esempio, lo preoccupano tanto quanto le risorse primarie dell'energia umana, del coraggio militare o della moralità pubblica. Ma allo stesso tempo ed in ogni ordine di cose, la riflessione di Gemisto è diretta dalla preoccupazione di scoprire le cause *ultime e naturali*, quello che è assai proprio del filosofo, quello che lo distingue allo stesso tempo dal teologo e dal puro esperto.

A questo riguardo si impone una prima constatazione: le vedute politiche di Pletone non costituiscono un semplice aggregato di proposte di leggi e di riforme, senza nessi né piani complessivi. Vi è tutto molto organizzato, in stretta dipendenza dai principi,<sup>62</sup> e a questo titolo le memorie sono già, esse stesse, delle opere propriamente filosofiche. Ma un'osservazione meno superficiale ci rivela ancora di più l'importanza filosofica di questi scritti: il loro studio fa apparire che in Pletone, come nel suo maestro Platone, la politica si colloca al centro stesso delle sue

<sup>62</sup> Si tratta della politica, talvolta applicata, ma sempre in stretti rapporti con i principi. Da notare, d'altra parte, «che la teoria politica dell'Antichità – e Pletone qui non innova – non separa lo studio della politica propriamente detta da quello della sociologia e dell'economia politica». (A. Delatte, *Essai sur la politique pythagoricienne*, Liegi-Parigi, 1922, pag. X).

preoccupazioni, è un centro di interesse maggiore, primordiale potremo dire, poiché la metafisica e la religione stesse sono considerate in funzione della loro incidenza sulla vita della società. Ecco, senza dubbio, una manifestazione di questa filosofia umanista che, rinnovata al contatto dell'antichità, si oppone consapevolmente alla filosofia astratta e inumana degli scolastici.

Gemisto si applica per trovare dei rimedi pratici ed efficaci contro una minaccia terribilmente precisa. Tuttavia non perde di vista che, per quanto pressante sia, il problema della sicurezza esterna non è che un aspetto di un problema più vasto e fondamentale, quello dell'organizzazione dello Stato. E ripensa a questa, a sua volta, alla luce delle esigenze più profonde ancora della società e della religione.

Ma quello che vi è di notevole nelle memorie di Pletone, è la presenza di un'autentica filosofia della storia. Una convinzione filosofica profonda vi ispira la riflessione: quella dell'esistenza di uno scrupoloso determinismo. Pletone rifiuta la concezione volgare, seguendo la quale gli avvenimenti accadrebbero sia per il capriccio del caso, sia per l'intervento libero e giustiziere della divinità. Egli si applica, al contrario, a scoprire nella storia questo legame causale che la renderà intelligibile all'uomo e, di conseguenza, gli permetterà di dirigerne il corso.

L'analisi può sembrarci superficiale, soprattutto se la confrontiamo alle geniali scoperte ed ulteriori formulazioni di un Machiavelli, ma non per questo conserva un valore storico considerevole. L'evocazione dei successi fiorentini basta del resto a confermare i meriti del pioniere.

Non è dunque, propriamente parlando, una lezione di morale che Pletone domanda ai racconti del passato. La meditazione della storia diventa per lui un prolungamento della nostra esperienza, una materia per la riflessione psicologica e sociologica, in poche parole l'oggetto di una scienza suscettibile di farci scoprire il meccanismo dell'evoluzione sociale e, in tal modo, di consegnarcene la direzione.

Nietzsche, colpito dall'ineguaglianza del rendimento dell'uomo nelle diverse condizioni storiche, cercherà di scoprirne le cause ultime, al fine di provocare artificialmente la creazione del superuomo.<sup>63</sup> Dall'alba del Rinascimento, un'impressione e una volontà simili si fanno nettamente giorno presso Pletone: la gloria passata della Grecia

<sup>63</sup> In seguito a Burckhardt (vedere: Charles Andler, *Nietzsche, sa vie et sa pensée*, vol. I: *Les précurseurs de Nietzsche*, Parigi, 1920, pagg. 263-339), Nietzsche ricercava «le leggi che regolano la decadenza e la rinascita delle civiltà» (pag. 338). Non era già questa la preoccupazione maggiore di Pletone, che sembra proprio il primo dei pensatori moderni ad essere interessato al determinismo storico?



e la sua umiliazione presente non gli sembrano affatto l'effetto del caso o di un decreto misterioso di una divinità libera ed impenetrabile, ma la conseguenza di cause ben definite che bisogna scoprire (così si trova giustificata la lettura assidua degli autori antichi, soprattutto degli storici), poi provare a giocare a suo vantaggio. Tale è la ragione profonda delle memorie e delle loro audaci politiche.

Come constateremo in altre circostanze, lontano dal giustificare il fatalismo pessimista, le sue convinzioni deterministe stimolano in Pletone l'energia ed un ottimismo molto umanistico. Nel suo spirito, è un conforto per l'uomo scoprire la natura sottomessa a delle leggi ineluttabili, poiché questa conoscenza stessa sarà per la ragione umana la via della sua liberazione. L'uomo non sarà più ormai il giocattolo della sorte che tenta, necessariamente invano, di piegare il corso delle cose con dei riti e delle invocazioni, ma un saggio, cosciente delle leggi che regolano gli avvenimenti, e capace di conseguenza di prendere le misure che gliele renderanno favorevoli.

Rileggiamo ora il passaggio della *Memoria per Teodoro*, dove Pletone pretendeva far dipendere la prosperità e la sfortuna dei popoli dalle opinioni che professano per quel che riguarda la divinità. Soprattutto il terzo di questi principi si mostra particolarmente rivelatore della sua più intima convinzione filosofica:

Governando tutte le cose secondo il proprio consiglio, ci diceva, la divinità li dirige con rettitudine e giustizia, senza mai allontanarsi da ciò che conviene ad ogni essere, senza alcun pretesto, e particolarmente non a causa di doni e altri procedimenti tramite i quali gli uomini arriverebbero a lusingarla e a piegarla<sup>64</sup>.

Come spesso accade con i classici, l'espressione sobria di un tale pensiero rischia di farla ritenere una formula banale. Tuttavia essa rivela la prima convinzione del filosofo, allo stesso tempo una delle sue vedute più feconde ed una delle sue critiche più perspicaci della politica medioevale. Ma per afferrarne bene la portata, è necessario collocarla in quell'epoca.

L'uomo del Medio Evo non era affatto, come quello dei nostri tempi, cosciente dell'esistenza di leggi che dirigevano il corso delle cose umane. Gli avvenimenti, felici o sfortunati, non gli sembravano condizionati in modo necessario da dati geografici, economici, sociali o psicologici. Credeva certamente ai suoi predicatori quando attribuivano i flagelli che si abbattevano su di lui ai peccati degli individui e dei popoli: la peste, la guerra, la carestia, le scosse della terra...; ma non era

<sup>64</sup> Lambros, *Palaiologeia...*, t. IV, pag. 125, l. 9-13.

affatto a rigor di termini per una concatenazione naturale o una giustizia immanente che le cause malvagie avevano questi deplorabili effetti, era per l'intermediazione di una volontà libera e insondabile, quella di un Dio unico e onnipotente. Ora, stima Pletone, ecco la fonte dell'errore e come conseguenza l'infecundità del cristianesimo, particolarmente di fronte all'Islam o all'ellenismo. Poiché lo dice esplicitamente, nello stesso contesto della *Memoria per Teodoro*, una tale concezione determina una condotta che ottiene gli stessi effetti del materialismo gaudente più grossolano. Misconoscendo il determinismo rigoroso che unisce gli atti umani e le loro conseguenze sociali, buone o cattive, gli uni e gli altri credono di poter soddisfare impunemente tutti i loro appetiti. La sola differenza è che la stessa condotta si spiega presso gli uni, tramite il disconoscimento dell'esistenza di Dio, e presso gli altri, tramite la convinzione di poter calmare la giusta collera divina con regali proporzionati ai crimini. In pratica, le idee cristiane della libertà e della misericordia divina sono responsabili dell'immoralità e della negligenza dei governanti. In ragione di questa convinzione, il cattivo principe crede di poter soddisfare tutte le sue bramosie senza grande danno per lo Stato, poiché gli è sufficiente dotare riccamente le chiese e i monasteri, per evitare al suo popolo come a lui stesso, eventuali spiacevoli conseguenze per il futuro.<sup>65</sup> Ed ecco come la metafisica cristiana spinge dritto alla rovina gli Stati e gli individui.

Tale è, evidentemente, il meccanismo della riflessione di Pletone. Ci rivela lo scandalo dove la sua fede cristiana vacilla. Ci permette di seguire attraverso quali percorsi concreti egli arrivò a preferire ad essa, le concezioni diametralmente opposte dell'Islam e dell'ellenismo, il cui successo passato o presente gli sembrava dimostrare il valore.

In ciò si trova la fonte psicologica della filosofia di Pletone; è una fiducia incrollabile nell'esistenza di leggi che regolano in modo assoluto tutti gli aspetti del divenire, sia umano che cosmico. L'esperienza personale del pensatore, il suo contatto con l'Islam e l'astrologia, come la sua meditazione della storia lo fortificarono in questa convinzione. Lo studio dei maestri dell'ellenismo gli fornì, d'altra parte, il mezzo per trasformare questo punto di partenza psicologico in punto di partenza logico della sua filosofia. È quello che studieremo nel capitolo seguente. Ma non possiamo abbandonare l'esposizione della politica di Pletone senza aggiungervi un'ultima osservazione.

<sup>65</sup> Si è visto sopra, pag. 91 ss, come queste credenze e pratiche avevano effettivamente contribuito a rovinare la classe contadina e le finanze bizantine.

In seguito avremo l'occasione di seguire il conflitto di questa politica con quella che le idee tradizionali ispiravano. Ora, conveniamo, che grosso modo essa perì. Non è tuttavia che la parola del teorico del neo-ellenismo non abbia avuto eco. I progressi dell'umanesimo e i pericoli che correva la patria avevano, soprattutto fra la gioventù, disposto bene i cuori a ricevere il suo messaggio patriottico. L'entusiasmo che sollevò avrebbe anche potuto finalmente trionfare sugli odi e le gelosie non meno ardenti che aveva suscitato, se la riconquista della Grecia, ad opera di Costantino Dragases, avesse potuto essere consolidata dopo il 1444.

È impossibile tuttavia attribuire l'insuccesso finale di Pletone alla sola fatalità. Il disastro, più o meno fortuito, di Varna non spiega tutto. L'infedeltà susseguente dei meglio dotati dei suoi discepoli invita a pensare che Pletone non seppe trasmettere la sua fede che in modo imperfetto. Ben pochi lo seguirono fino allo scopo. Così come lui stesso deplorava, ben pochi Greci avevano la fiducia dei Turchi nella Provvidenza,<sup>66</sup> intendiamo la sua propria convinzione determinista, la certezza assoluta che il corso delle cose è sottoposto a delle leggi inflessibili e, allo stesso tempo, perfettamente accessibili alla ragione umana. La voce della storia lusingava ed esaltava senza dubbio i sentimenti patriottici della gioventù. Era tuttavia lontano dall'ispirare a tutti questa fede che solleva le montagne e che reclamava la rivoluzione preconizzata dal teorico di Mistrà.

In verità, le fonti dell'audace politica di Pletone non erano sufficientemente accessibili a tutti. Collocate nella più profonda metafisica nemica di quella che accreditava una tradizione millenaria, Pletone non poteva spiegarle apertamente al primo venuto. Di conseguenza, la maggior parte doveva ignorare le basi ideologiche della rivoluzione politica che si preconizzava loro.

Pletone non aveva dunque torto ad unire politica e metafisica; ma è per questo stesso legame che la sua politica dovette fallire. Per osare adottare le sue conclusioni sociali più audaci, era necessario avere ammesso le premesse deterministe della sua filosofia; ora era questa una rivoluzione ben più considerevole ancora. Talmente considerevole che anche Pletone si guardò dal raccomandarla apertamente. Dovette riservare questo insegnamento ai membri di una società segreta, stabilita precisamente per preparare l'avvento dell'ellenismo integrale.

Le tempeste della metà del secolo non lasciarono ai frutti il tempo di maturare.

<sup>66</sup> Vedere: *Traité des Lois*, ed. Alexandre, Appendice VII, pag. 310.

## CAPITOLO III

# STORIA E FILOSOFIA A MISTRÀ

Una delle caratteristiche sorprendenti della filosofia a Mistrà è il segno che vi ha impresso la storia. Non solamente le circostanze che sono appena state evocate in modo conciso l'hanno fortemente condizionata, ma esse l'hanno orientata veramente, dirigendo in ogni occasione la scelta del pensatore.

Una dominante preoccupazione morale ed una politica, adattata volontariamente ai bisogni della Grecia che stava rinascendo spiegano, in larga parte, queste relazioni fra la filosofia e la storia. Tuttavia si sono intrecciati dei legami ancora più profondi: questi filosofi sono indissolubilmente anche dei filologi e degli storici. La cultura umanista di un Pletone invade particolarmente tutto il campo delle sue preoccupazioni. Essa gli detta il metodo e penetra fino alle fonti della sua metafisica.

### 1. – L'OPZIONE FILOSOFICA

Nel XV secolo, come nel Medio Evo in generale e senza dubbio in tutte le epoche, il materialismo aveva i suoi sostenitori. Tuttavia, se molti uomini vivevano allora secondo i principi «epicurei», nessuno tentava di giustificarli elaborando un materialismo filosofico.

Un'elementare preoccupazione di sicurezza personale sarebbe certamente bastata a distogliere da una tale impresa. Tuttavia la prudenza non sembrava affatto essere l'unica in causa. Molte altre dottrine potevano provocare allora le peggiori conseguenze per i loro difensori, ciò non toglie che trovarono dei campioni subdoli o intrepidi. La verità è che una filosofia materialista era ancora inconcepibile alla fine del Medio Evo.

Non è il momento di riaprire il dossier dell'incredulità, ma gli applausi del pubblico al giudizio pronunciato, in questo caso, da un buon giudice

di cause storiche,<sup>1</sup> non permettono di evitare ogni presa di posizione. Affermare che una teoria materialista era impossibile nel XV secolo non equivale affatto, bisogna notarlo, a pretendere che l'incredulità fosse allora impensabile. Su questo punto, le più brillanti dimostrazioni a priori verranno sempre a infrangersi contro l'evidenza di un fatto, precisamente quello della miscredenza, non solamente pratica, ma teorica e ragionata, di un Pletone e molti altri, nell'ambiente italo-greco del Rinascimento.<sup>2</sup>

Se la fede senza le opere è una fede morta, bisogna ammettere che nel XV secolo, la fede di molti era in piena decomposizione a Bologna, Firenze, Roma, Mistrà... Delle confessioni formali ci permettono anche di affermare che, presso alcuni, la fede morta dei teologi aveva fatto posto alla miscredenza completa. Non era più semplicemente, come un tempo, un rigetto limitato all'uno o all'altro dogma: la miscredenza si estendeva, presso molti, ad ogni messaggio della Chiesa. Negavano persino il diritto di accogliere, come una certezza, un giudizio che non fosse esclusivamente riconducibile alla ragione.

Pletone ci introdurrà in questo ambiente di razionalisti radicali. Ci farà vedere bene che la miscredenza, sotto una forma idealista, non solo era possibile nel XV secolo, ma che essa prendeva piena coscienza di se e si cercava una giustificazione, al tempo stesso metafisica e storica. Invece, nulla del genere era ancora tentato in favore del materialismo filosofico.

Senza dubbio, molti filosofi dubitavano allora dell'immortalità individuale dell'anima umana. Un buon numero di peripatetici si riconoscevano incapaci di trovare, nei testi e nei principi del Filosofo, una base oggettiva per l'«esperienza cristiana». Senza dubbio, anche questa posizione influenzò il progresso del materialismo in Occidente. Peraltro, nella morale individuale, questa dottrina aveva degli effetti identici a

<sup>1</sup> Lucien Fèbvre, *Le problème de l'incroyance au XVI<sup>e</sup>. La religion de Rabelais*. Ed. rivista, Parigi, 1947. (*L'Évolution de l'humanité*).

<sup>2</sup> Secondo L. Fèbvre, un libero pensiero, tale come noi lo concepiamo oggi, non può essere esistito dall'epoca del Rinascimento, perché gli sarebbero mancate le «ragioni di ordine storico» (pag. 492 ss.), come ogni «base scientifica» (pag. 495 ss.). «L'incredulità degli uomini del XVI secolo, nella misura in cui essa fu realtà – è assurdo, e puerile, supporre che essa fu, così poco è, paragonabile alla nostra. Assurdo ed anacronistico. E fare di Rabelais il capolista di una serie lineare, in coda alla quale noi iscriveremo «i liberi pensatori» del XX secolo... è un'emerita follia. Tutto questo libro l'ha mostrato, o non vale nulla» (pag. 497). E crede potere, *a priori*, formulare questa conclusione, assolutamente generale: «un razionalismo coerente, un sistema razionalista ben organizzato e per questo meno pericoloso perché appoggiato su delle speculazioni... non poteva... ancora esistere» (pag. 498). Se l'autore avesse conosciuto gli ambienti italo-greci del XV secolo, avrebbe forse letto Rabelais con altri occhi. Non dubito affatto, in ogni caso, che si fosse guardato dallo stendere a questo punto le sue conclusioni.

quelli dell'attuale materialismo metafisico. Tuttavia è evidente che, anche per gli averroisti più decisi del XV secolo, la «potenza» era, di diritto e di fatto, posteriore all'«atto». La materia, e tutta la natura, si spiegavano, in ultima analisi, per mezzo della «Intellezione dell'Intellezione»; e i «motori del Cielo», cause «della generazione e della corruzione» di tutte le cose, erano considerati da tutti come delle «Intelligenze».

Come vedremo, Pletone si lamenta dei peripatetici e del fondatore stesso della loro setta, di difendere male gli uomini contro la tentazione materialista, in psicologia e in etica. La sua critica è anche più penetrante: essa rimprovera loro di aprire, con la loro dottrina del caso, una breccia attraverso la quale l'ateismo può introdursi in fisica. Ma Pletone non li accusa mai di essere loro stessi degli atei. I negatori di Dio non potevano appoggiare le loro convinzioni su delle dottrine filosofiche organizzate. I sistemi materialisti dell'antichità non erano molto conosciuti, allora, che di nome.<sup>3</sup> Del resto, le condizioni materiali e psicologiche della loro restaurazione, o della loro reinvenzione, non si erano ancora sufficientemente sviluppate. Prima di raggiungere la potenza filosofica che conosciamo dal XVIII secolo in poi, il materialismo aveva ancora troppe posizioni da conquistare.

Era necessario innanzitutto che si costituisse la scienza moderna, che una fisica dei processi elementari, una dinamica matematica disabituasse i sapienti dal ricorso alle cause «formale» e «finale». Il successo delle scienze della materia, poi la loro applicazione feconda ai fenomeni, «divini» per eccellenza, dell'astronomia, come alle più nobili attività della vita, dovevano alla lunga, incitare gli spiriti «a spiegare, secondo l'espressione di Augusto Comte, il superiore con l'inferiore», il complesso con l'elementare, lo spirito con la materia. Il risveglio del senso storico, la scoperta dell'evoluzione e del progresso dovevano accreditare questo metodo e questa dottrina, procurare loro la connivenza del senso comune, l'ascendente della soluzione «che va da sé». L'essere potrà nascere allora dalla sua virtualità, dal suo nulla, senza più esigere una spiegazione trascendente.

Così dunque, il campo delle opzioni si apriva meno generosamente a Pletone che ai pensatori di oggi.

La libertà della scelta non era meno considerevole, in confronto

<sup>3</sup> Il poema di Lucrezio non è stato ritrovato che nel 1414 da Poggio. Riportato in Italia dall'umanista, fu trascritto e letto con fervore. La Laurenziana di Firenze, ne possiede, ed essa sola, otto copie, redatte dagli umanisti del XV secolo. Tali eventi influenzarono lo sviluppo spirituale del Rinascimento. Vedere A. Ernout, in: Lucrezio, *De la Nature*, vol. I (Parigi, 1924), pag. XX.

con le possibilità precedenti. Un Greco poteva allora, senza aver nulla di serio da temere, eleggere una delle grandi confessioni cristiane presenti. Poteva anche apostatare, passare all'«infedeltà», sia sotto la sua forma anticristiana tradizionale, l'Islam – e più di uno si convertì senza fatica alla religione del nuovo Impero d'Oriente –, sia sotto una rinnovata forma dell'antico, il naturalismo degli antichi Greci. Però, come abbiamo appena detto, questa scelta rimaneva circoscritta alle diverse forme dello spiritualismo.

Pletone si pronunciò con decisione per l'ellenismo contro la fede cristiana. Ma, nella tradizione greca, doveva necessariamente prendere le parti del platonismo? Per intransigente che fosse, il suo razionalismo non poteva trovare soddisfazione in una qualunque delle dottrine antiche? Altre famiglie spirituali non avevano il diritto di rivendicare il carattere nazionale, a cominciare dall'aristotelismo?

Senza dubbio, ma soprattutto agli occhi dello storico informato di oggi. All'epoca, delle forti ragioni storiche, psicologiche, addirittura persino filosofiche, premevano vivamente un patriota Greco ad abbracciare il platonismo. Queste ragioni ci appariranno meglio in seguito; sottolineiamo tuttavia fin da ora la preoccupazione, comune a Pletone e Platone, di assicurare il «riarmo morale» dei loro compatrioti. Al contrario di Aristotele, che si era preoccupato di più di soddisfare i bisogni dell'individuo, la sua sete di sapere obiettivo e di felicità personale, Platone aveva voluto dare delle basi solide allo Stato, alle virtù civiche e alla religione. Mentre Aristotele trascinava gli spiriti nei tentativi dell'esperienza, li gettava in un oceano di dubbi e di perplessità a proposito delle questioni più importanti, Platone faceva convergere tutte le discipline per stabilire l'esistenza del divino e l'immortalità dell'anima, basi ultime della morale individuale e civica.

Una singolare affinità di spirito<sup>4</sup> e di preoccupazioni induceva dunque Gemisto ad optare per Platone. Ora, allo stesso tempo, certi umanisti dell'Occidente provavano un bisogno analogo. Simile convergenza non fu senza conseguenze per gli ulteriori sviluppi del pensiero europeo né per l'influenza della scuola di Mistrà. Tuttavia, bisogna evitare di confondere le motivazioni dei due movimenti. Mistrà aveva le sue ragioni particolari per preferire Platone.

<sup>4</sup> Questa affinità è stata particolarmente ben apprezzata da H.-G.Beck, *Vorsehung...*, pag. 101 s.: «G. Gemistos kommt Platon von allen insofern am nächsten, als er ihn eminent politisch deutet und so...den eigentlichen Grundzug und Leitgedanken des ganzen Philosophierens bei Platon kongenial erfasst.»

Senza parlare di certe forme di comunismo che facevano piuttosto scandalo nella filosofia di Platone, ma che, dopotutto non erano essenziali al sistema, il platonismo custodiva un nucleo di dottrine che urtavano contro alcuni principi essenziali della teologia cristiana. I Padri avevano bene e molto naturalmente tentato di servirsi di un alleato così decisamente idealista, nella lotta contro il monismo materialista della loro epoca. Molti fra di loro non erano, del resto, degli antichi allievi dell'Accademia? Ma, a Bisanzio soprattutto, la coscienza dell'incompatibilità profonda fra le metafisiche platonica e cristiana si fece sempre più acuta. Gli ultimi platonici dell'antichità, per la loro resistenza al cristianesimo, ed il tentativo di restaurazione del politeismo, che sostennero al tempo di Giuliano, aiutarono grandemente la Chiesa a distinguere i pericoli della dottrina delle Idee. Da allora, il nemico delle «Idee separate», Aristotele, non fece che crescere nella loro stima.<sup>5</sup>

Anche Pletone si accorse di questi fatti ed in modo molto netto. Ma, invece di provare la repulsione secolare dei Bizantini (ancora così accusata presso uno Scolario) per il politeismo, il patriota vi trovò una ragione supplementare e senza dubbio decisiva per allacciarsi di preferenza a questa corrente di pensiero. Il politeismo, a condizione di riformarlo dopo le conclusioni della filosofia (come precisamente Platone e i suoi principali discepoli avevano intrapreso), non era la più preziosa di tutte le istituzioni greche classiche? Per un pensatore che considerava le idee religiose come il fattore essenziale della prosperità o della decadenza degli Stati, non era una raccomandazione debole quella di essere stata la religione di Atene, di Sparta, di Alessandria e di Roma all'apogeo della loro gloria.

Il platonismo non fu adottato a dispetto del suo politeismo latente da Pletone come da tanti altri umanisti, ma giustamente perché era il solo a custodire queste virtualità e a fornire una giustificazione filosofica della religione degli Antichi.<sup>6</sup>

Perciò, il platonismo di Mistrà si oppose radicalmente a questi innumerevoli compromessi fra platonismo e cristianesimo che la cristianità aveva conosciuto e doveva ancora riconoscere, soprattutto in Occidente.

<sup>5</sup> Su tutto questo vedere in seguito, cap. VII. Queste spiegazioni non sono qui che abbozzate, esse riceveranno in seguito gli sviluppi che la loro importanza e la loro novità reclamano.

<sup>6</sup> La dottrina delle Idee, infatti, fornì un fondamento metafisico al politeismo ellenico. Allo stesso tempo tuttavia, come avremo l'occasione di renderne conto più ampiamente in seguito, questo mondo divino, passabilmente eterogeneo, trovava nell'Uno e il Bene un principio d'organizzazione veramente monoteista.



Platone figurava come teorico dell'ellenismo, ed i sospetti della Chiesa non potevano che consacrare questa missione agli occhi di un Pletone. Reciprocamente, le critiche di Aristotele che, scalzando la dottrina delle Idee, minacciavano le basi dell'ellenismo, richiedevano una confutazione in regola. Fra i due grandi filosofi nazionali, il filellenico di Mistrà non poteva esitare molto: comprendiamo almeno perché egli abbia preso così risolutamente parte per Platone.

## 2. – IL METODO

L'amore appassionato della patria fu incontestabilmente, a Mistrà, il motore di un pensiero che alimentavano a gara gli autori antichi.

Mai, dai tempi dell'imperatore Giuliano, l'ellenismo aveva provocato propulsione così energica. E lo slancio divenne tale che l'ostacolo millenario del dogma cristiano appariva come perfettamente trascurabile. Senza dubbio i protagonisti delle tradizioni greche accettavano la lotta nelle condizioni materiali meno favorevoli. Non avevano più nelle loro mani la potenza dello Stato. Anche se la complicità dei principi e degli arconti era assicurata, dell'impunità potevano beneficiare solo Elleni discreti. Per la loro sicurezza personale, come del resto per il successo della loro propaganda, Pletone e i suoi discepoli, dovevano aver riguardo esteriormente per la Chiesa e la sua dottrina. Vedremo come, in generale, seppero fingere ed imbrogliare, non abbastanza tuttavia, per evitare ogni scandalo né, in seguito, la persecuzione. Ma – ed è quello che importa qui notare – mai in cuor suo Pletone sembra aver conosciuto l'esitazione, né quel destino doloroso di tanti umanisti occidentali. È senza spirito di ritorno e con tutta la sua anima che si è dato all'ellenismo. Anticipatamente, egli si sottomise alle sue regole più tiranniche, fino al rinnegamento di Bisanzio e della fede cristiana.

Una disposizione talmente nuova, soprattutto così radicale, non doveva provocare uno sconvolgimento completo della filosofia e dei suoi metodi? Meno di quello che si potrebbe supporre a prima vista, poiché il metodo della teologia cristiana non era stato, tutto sommato, che l'adattamento di un procedimento tradizionale della scienza greca.

*Fides quaerens intellectum*, la celebre formula di S. Agostino e di S. Anselmo caratterizza perfettamente i processi della «filosofia cristiana».

Non è possibile lasciarci trasportare qui dalle polemiche che quest'ultima

espressione ha suscitato ai nostri giorni. Limitiamoci a constatare un fatto: i filosofi, e in modo più generale gli studiosi, che non intendono mai subordinare le loro credenze religiose alle conclusioni, del resto precarie, essi sostengono, delle ricerche scientifiche, sono ricorsi molto presto ad un metodo che esclude anche la possibilità del conflitto. Invece di lasciarsi guidare dai fatti acquisiti (almeno apparentemente) e dalle idee generalmente riconosciute per edificare ipotesi e sintesi scientifiche, credendole sincere e conseguenti, praticano, per lo meno nel dominio dove la fede impone loro dei dogmi, un metodo che si può legittimamente qualificare come «teologico».<sup>7</sup>

Come la teologia – da cui essa si distingue del resto meno facilmente di quello che pretendano i suoi teorici –, la filosofia, e qualsiasi scienza «cristiana», procedono *more geometrico*, con teoremi che si dimostrano con l'aiuto di analisi e costruzioni particolari, a partire da assiomi, o postulati, considerati come certi per i credenti e perfettamente ragionevoli per ogni intelligenza umana funzionante in sane condizioni di logica e di moralità. I «dogmi» vi occupano due posti essenziali: gli uni forniscono, in qualità di assiomi, degli elementi di controllo e di riferimento; gli altri indicano gli obiettivi da raggiungere, «quello che bisogna dimostrare». Come ancora la geometria, il sapiente credente «suppone il problema risolto», poi con uno zelo, un'ingegnosità e talvolta una sagacia ammirevoli, ricerca nei fatti o nelle sperimentazioni, nella speculazione o nella storia del pensiero e della scienza, ciò che è tale per confermare la verità, per dimostrare la fondatezza del dogma-teorema.

Nel caso in cui il credente debba confessarsi impotente a fornire una dimostrazione autentica, la sua argomentazione si fa «apologetica». I dogmi sono in questo caso presentati come dei «misteri», ossia dei giudizi precisamente indimostrabili. Ma essendo il sapere umano limitato da ogni parte, non è generalmente troppo difficile fare ammettere che queste proposizioni non racchiudono nulla di impossibile, che esse proiettano, al contrario, una

<sup>7</sup> Molti motivi mi sembrano rendere questa qualificazione preferibile a quella di «cristiana» (e più ancora a quella di «cattolica», talvolta proposta). Da notare specialmente il fatto che questo metodo e, in seguito, i sistemi che essa servì ad edificare non sono di proprietà esclusiva del cristianesimo. Si ritrovano in tutte le società che credono di possedere nelle loro tradizioni delle verità, dei giudizi non giustificabili dalla ragione, perché «rivelati» agli uomini per mezzo di una via extra e super razionale. Fu particolarmente il caso dell'Islam e del Giudaismo. Ma il fenomeno è ancora più generale; vi si potrebbe vedere il fondamento di tutte queste visioni del mondo e concetti di salvezza che si designano sotto il nome, particolarmente ben significativo, di «Gnosi», sapere dell'iniziato, conoscenza d'origine «soprannaturale» o «teologia».

luce molto opportuna oltre la scienza propriamente detta. La rivelazione di tali verità «soprannaturali» costituisce per l'umanità un'autentica grazia. Come Beatrice, essa la guida nella sua marcia, che ben diversamente sarebbe felice, verso un destino che la ragione è impotente a svelare.<sup>8</sup>

Le scoperte che un tal metodo ha procurato al pensiero occidentale sono appena immaginabili. Farle apparire costituisce uno dei compiti più urgenti, quanto delicato, della storia del pensiero medioevale.<sup>9</sup>

In compenso, i rischi che esso fece correre, soprattutto ai mediocri, sono fin troppo evidenti. Lo spirito pigro o timorato crederà facilmente al valore dimostrativo dei mezzi utilizzati, a meno che non si abbandoni al più completo fideismo. Questi difetti sono particolarmente avvertibili nella storia della Chiesa bizantina, dove delle energie morali meno integre non hanno saputo trionfare su un monachesimo particolarmente oscurantista.<sup>10</sup> Del resto i pericoli del metodo sono avvertibili

<sup>8</sup> Questi fatti non sfuggono affatto agli storici credenti, almeno ai cattolici. Dovendo caratterizzare il metodo di uno dei grandi fondatori del pensiero medioevale, ecco in quali termini lo faceva M. De Wulf, *Histoire de la philosophie médiévale*, t. I (6ª ed., Louvain-Paris, 1934), pagg. 173-174: «Anselmo comprende l'attitudine della filosofia di fronte alla teologia, allo stesso modo di Lanfranc, il suo maestro. Ma egli fa un passo in più, nel senso che riassume la teoria sui rapporti fra le due scienze in formule dove si ritrova il respiro agostiniano. La prima consacra il primato della fede sulla ragione: «neque enim quaero intelligere ut credam sed credo ut intelligam.» La seconda stabilisce che la fede si perfeziona in uno studio razionale: delle *rationes necessariae* dovevano confermare il contenuto del dogma, una volta fissato. Esse non portano alla fede, ma la suppongono e la illuminano. «Negligentia mihi videtur, si postquam confirmati sumus in fide, non studemus, quod credimus, intelligere» (*Cur Deus homo*, c. 2). Se il cristiano non arriva a comprendere un punto del dogma, deve nondimeno crederci, in ragione del primato della fede. A Foulques de Beauvais, Anselmo scrive in vista del concilio che doveva giudicare Roscelin: «Christianus per fidem debet ad intellectum proficere, non per intellectum ad fidem accedere, aut si intelligere non valet, a fide recedere.» Non vi può essere dunque il problema di chiamare Anselmo un razionalista. I suoi principi interessano il credente e non il filosofo, e il metodo al quale porteranno nel secolo seguente nelle scuole di Abelardo, di Gilberto Porretano e di Ugo di S. Vittore apparterrà alla teologia e non alla filosofia. Passando all'applicazione dei suoi principi, Anselmo tenta la giustificazione razionale di certi dogmi, come quelli della Trinità e la redenzione tramite Cristo. Egli oltrepassa forse le regole che lui stesso si era imposto.»

<sup>9</sup> È l'impresa assicurata ai nostri giorni da E. Gilson, particolarmente nel suo libro *L'esprit de la philosophie médiévale*, 2 ed. Parigi, 1944 (*Études de philosophie médiévale*, XXXIII).

<sup>10</sup> In Occidente, la vita religiosa non ha conservato questo carattere in modo così duraturo né soprattutto così generale. Cassiodoro provò già a trasformare i monasteri in seminari di scienze sacre. La barbarie che invadeva allora l'Occidente ebbe questa paradossale conseguenza di fare apparire i «deserti» come oasi di cultura. Essi attirarono da allora, oltre alla loro clientela ordinaria, l'élite intellettuale della società, non più solamente coloro che desideravano «fuggire dal mondo» o dedicarsi all'ascesi, ma anche coloro che volevano coltivare le cose dello spirito. Lo scopo dell'istituzione dev'essere così un po' o, se si preferisce, si accrebbe di una finalità nuova. L'Oriente, che ignorava questi bisogni, non conobbe neanche questa evoluzione, almeno con la stessa ampiezza che in Occidente (una delle eccezioni più importanti è quella del celebre monastero di Studius a Costantinopoli).

ovunque, sebbene in modo ineguale, nelle diverse Chiese cristiane, nel Giudaismo e nelle differenti parti del mondo musulmano.

Ma sarebbe ingiusto considerare solo gli insuccessi del metodo. Il suo bilancio è in realtà straordinariamente positivo, soprattutto in Occidente dove si esercitò in modo più profondo e durevole l'azione araba ed ebraica con ammirevoli successi. Lo studio imparziale del pensiero medioevale vi scopre una sorprendente capacità d'analisi, come un senso veramente enorme della costruzione sintetica. E non è solamente, neanche come ordine principale, che bisogna pensare qui alle opere firmate da geni come Tommaso d'Aquino, ma è a queste costruzioni elevate per mezzo dell'entusiasta collaborazione di innumerevoli pensatori, insigni o oscuri, a questi sistemi che integrano il sapere di intere civiltà, dalle «visioni del mondo», al tempo stesso grandiose, sottili e commoventi, che le grandi Chiese cristiane, e particolarmente la Chiesa cattolica, hanno proposto all'intelligenza e al cuore delle generazioni umane successive. Per la sua incomparabile attitudine a mantenere uno stesso scopo ed una collaborazione fraterna attraverso lo spazio e il tempo, come per lo stimolo dato all'immaginazione creatrice e all'acutezza di spirito di ogni pensatore, il metodo teologico si è rilevato di una efficacia sorprendente.

Tuttavia, anche ammettendo col Medio Evo l'estensione (comunemente considerata poi come abusiva dai teologi stessi) della competenza delle Scritture al dominio delle scienze naturali e dell'astronomia<sup>11</sup>, i sapienti cristiani non potevano accontentarsi di questo metodo in ogni materia. Nelle scienze esatte non avevano spesso altre risorse che l'esperienza e la ragione. Erano costretti allora a procedere come fanno da sempre i sapienti. A tal punto che si è potuto far risalire all'Università medioevale, e tramite una dipendenza debitamente stabilita, certe parti delle nostre scienze, particolarmente dell'ottica.<sup>12</sup> Questo modo di concepire e praticare la scienza invocava l'appoggio di esempi antichi: Galeno, Tolomeo, Aristotele... Da Aristotele ricevette, nel XIII secolo, un inizio di giustificazione teorica. La «nuova logica» informò, nel senso più forte e peripatetico del termine, la scienza occidentale.

<sup>11</sup> Sul ricorso alla Bibbia e le condizioni create per la speculazione scientifica negli ambienti cristiani antichi e medioevali, in particolare nel dominio della cosmologia e della cosmografia, si troveranno degli eventi e delle riflessioni giudiziose in A. Delatte, *Un Manuel byzantin de cosmologie et de géographie* (Académie royale de Belgique, Bulletin de la Classe des Lettres, 5<sup>e</sup> série, t. XVIII, 1932, pagg. 189-222).

<sup>12</sup> Vedere a questo proposito, le pagine assolutamente convincenti di A. C. Crombie, *Robert Grosseteste...* (Oxford, 1953), pag. 277 ss.

Gli uomini avvezzi a questa disciplina e convinti della sua efficacia, particolarmente i medici e i rappresentanti della Facoltà delle Arti, dovevano essere particolarmente inclini ad estendere la sua applicazione ai problemi risolti tramite il metodo teologico. Poiché le soluzioni non sempre si comprendono esattamente, bisognò accettare o il divorzio delle due verità o il loro conflitto. Si sa come, a partire dal XIII secolo l'averroismo lacerò la cristianità in un modo più profondo e più definitivo che lo scisma più dichiarato. Questo fatto è da notare con cura per comprendere l'evoluzione della filosofia, anche presso i Greci e nella Scuola di Mistrà.

È da osservare tuttavia che, anche potendo vantarsi del razionalismo e di eminenti precursori antichi, il metodo moderno non era stato precisamente quello dei classici. Il favore di questi andava piuttosto ad un metodo meno empirico, più speculativo, di cui la geometria forniva il modello perfetto. Si comprende del resto la vera seduzione che esercitò questo metodo sullo spirito filosofico se, come assicura Alain, «quello che fa la nostra geometria, la nostra aritmetica, la nostra analisi, *non è che esse si mettono d'accordo con l'esperienza, ma è che la nostra mente si mette d'accordo con se stessa*, secondo questo ordine dal semplice al complesso, che vuole che le prime definizioni, sempre mantenute, comandino tutto il seguito dei nostri pensieri.»<sup>13</sup>

Per la rarità delle osservazioni concrete e personali, per la mancanza di induzioni ben condotte, il sapere degli Antichi fu una conseguenza del loro umanesimo. Le sue deficienze furono come il riscatto di questa considerazione invidiosa dell'uomo e della saggezza personale, che faceva provare loro una ripugnanza, quasi invincibile, ad impegnarsi nelle vie tortuose della scienza induttiva, disinteressata, soprattutto impersonale. Pletone ci ha confessato questa impazienza che egli provava come tanti altri, a cominciare dal Petrarca, davanti alle ricerche apparentemente oziose delle scienze della natura.<sup>14</sup> Infatti, questo odio della «curiosità» non era già il sentimento di un Socrate (γνώθι σεαυτόν) prima di diventare uno dei temi preferiti della morale cristiana?

Per restaurare l'ellenismo e rendergli la sua filosofia, Pletone non dovette dunque separarsi dai metodi allora tradizionali, poiché erano essi stessi un'eredità dell'Antichità, e specialmente proprio del platonismo.

<sup>13</sup> Alain, *Idée: Platon, Descartes, Hegel*, Parigi, 1932, pag. 55 s.

<sup>14</sup> Vedere in seguito pag. 172.

Il suo metodo restò così teologico e apologetico, come quello praticato da più di un millennio dai pensatori legati alle religioni rivelate.

Eppure vi furono introdotte due modifiche, che dovevano operare una trasformazione radicale delle conclusioni prima e, finalmente, dello stesso metodo. La prima fu l'affrancamento completo, almeno nel diritto, della filosofia nei riguardi di ogni suggestione della mistica o dell'immaginazione, una sottomissione integrale al solo controllo della ragione umana. La seconda modifica fu l'integrazione delle ricerche storiche e geografiche nell'oggetto ed anche nel metodo della filosofia. È ciò che occorre vedere ora più da vicino.

Le professioni di razionalismo non lasciavano niente a desiderare a Mistrà, almeno nell'ambiente del Maestro. Alcuni frammenti delle *Leggi*, che si sono conservati fino a noi, lo testimoniano senza alcuna ambiguità. Si giudicherà tramite i due passaggi seguenti.

In uno, Pletone se la prende vigorosamente con l'oscurantismo:

gli uni credono che lo studio e la scienza non siano di alcuna utilità per la virtù; e sono anche quelli che fuggono scrupolosamente ogni esercizio mentale, in quanto alcuni sofisti impostori<sup>15</sup> li hanno persuasi che la scienza non è che male e corruzione; che altri, invece, considerano la scienza come il vertice di ogni virtù (κεφάλαιον ἀρετῆς), fanno ogni sforzo per acquisire più sapere e più saggezza possibile.<sup>16</sup>

Un po' più sotto, dopo aver mostrato l'infinita diversità delle soluzioni proposte per i principali problemi della metafisica, della morale e della religione, il filosofo di Mistrà rivendica per la ragione il diritto di giudicare senza appello:

in aiuto del ragionamento, il più potente e più divino dei nostri mezzi per conoscere (λογισμῶ, τῶν γε ἡμετέρων κριτηρίων τῷ κρατίστῳ τε καὶ θειοτάτῳ), noi confronteremo quanto più esattamente quanto possibile tutti i sistemi per giudicare quale sia l'opinione migliore in tutte le cose.<sup>17</sup>

Il razionalismo e l'indipendenza di spirito di Pletone hanno fortemente colpito – e scioccato – i suoi contemporanei ortodossi. Kamariotes, che tuttavia non aveva letto questo testo delle *Leggi*, ma il solo capitolo sul destino, rimproverava al filosofo di Mistrà di non piegarsi davanti ad alcuna autorità:

<sup>15</sup> γοήτων δὴ τινῶν σοφιστῶν, non è con questi termini sprezzanti e veramente sacrileghi che Pletone designa sempre nelle *Leggi*, i fondatori e i dottori della religione cristiana.

<sup>16</sup> *Lois*, trad. Pellissier, pag. 19 (modificata).

<sup>17</sup> *Op. cit.*, pag. 35.

«Egli non pensa che qualcuno possa essere migliore osservatore o migliore giudice delle cose di lui stesso. È diventato per se stesso il suo proprio legislatore e la sua propria legge. Solo questo è vero secondo la sua stima, di cui egli stesso è l'inventore...»<sup>18</sup>.

Eppure non più che la teologia, la dimostrazione razionale non procede all'infinito nella riduzione. Come hanno ben riconosciuto i teorici greci dell'apoditticità, anche il discorso della ragione finisce per fermarsi a degli indimostrabili.<sup>19</sup> La sola differenza, ma a dire il vero essenziale, fra questi e i dogmi della fede, è che sono limpidi, evidenti per loro stessi, questo permette loro di raccogliere l'adesione spontanea e necessaria di ogni uomo che si prende la pena di rifletterci.

Il primo compito del filosofo è così chiaro: ha bisogno di compilare la lista delle definizioni, degli assiomi e dei postulati, come ha fatto così brillantemente Euclide in geometria. Potrà in seguito, con l'aiuto di questi indimostrabili e dei ragionamenti conformi alle leggi approvate dalla logica, stabilire la verità dei giudizi che la sua intuizione gli avrà fatto scoprire come espressione della verità oggettiva nella massa dei giudizi che gli uomini esprimono o hanno espresso sulle cose e sugli avvenimenti. Potrà ugualmente intraprendere per la stessa via, il rifiuto dei giudizi che gli sembrano falsi e perniciosi.

Pletone non ci ha lasciato nessuna esposizione sistematica di tutto l'insieme delle scienze filosofiche. Possiamo tuttavia vedere tramite le parti più elaborate che ci ha lasciato, come egli concepì e intraprese questo compito.

Si è interessato raramente alle definizioni. Come la maggior parte dei filosofi, le ha stabilite secondo i suoi bisogni. Doveva del resto stimare che questo lavoro era stato molto rifinito dai suoi innumerevoli predecessori. Esistevano da lungo tempo dei generosi dizionari, come quello di «Suidas». Esistevano anche delle raccolte più particolari di definizioni filosofiche, di cui una è collocata sotto il più autorizzato dei patrocinii: le *Definizioni*, che i manoscritti attribuiscono a Platone.

Inoltre i classici della filosofia greca e i loro commentatori non avevano mai scansato il primo dovere della definizione. Nondimeno Pletone consacra molte pagine ad affinare questo «strumento del sapere»,

<sup>18</sup> Kamariotès, *Orationes II...*, pag. 220.

<sup>19</sup> «È proprio dell'ignoranza, ha scritto Aristotele, di non distinguere chi ha bisogno di dimostrazione e chi non ne ha bisogno. Ora, è assolutamente impossibile dimostrare tutto: si andrebbe all'infinito. In modo tale che non vi saranno ancora delle dimostrazioni.» *Metaf.* P, 4 (1006 a), trad. Tricot, pag. 123.

questo «modus sciendi», come si diceva nel Medio Evo.

Al suo campo preferito, l'etica, vi si dedicò con un compiacimento e una felicità particolari. Il suo *De Virtutibus* non è, tutto sommato, che un seguito di definizioni,<sup>20</sup> di confronti e classifiche di virtù. Per la loro stessa natura, tali parole appartengono per la maggior parte al linguaggio generale. Ma questo richiede una particolare vigilanza da parte del filosofo, poiché il loro impiego più corrente le espone ad una usura più rapida dei termini della logica, per esempio, o quelli della metafisica. La cosa doveva essere particolarmente sensibile per gli scrittori greci del XV secolo. In questa civiltà millenaria, l'evoluzione fatale del linguaggio aveva fatto la sua opera, e l'accettazione dei classici non era sempre immediatamente comprensibile ai loro lettori. Erano da temere molte confusioni pericolose. D'altra parte – e questa non è una prova sottile di buon senso e di moderazione presso un tal purista –, il maestro di Mistrà non ricusa affatto totalmente il lavoro del tempo. Egli ratificò certi slittamenti semantici, particolarmente quello che dell'antica (μετρίότης), *modestia*, aveva fatto la «modestia» cristiana e moderna.<sup>21</sup>

Così dunque – e questo primo punto, apparentemente minore, merita considerazione – la sua conoscenza approfondita di una letteratura dal passato millenario permise a Pletone di scoprire il caso di una evoluzione semantica nei termini di cui si serve lo spirito umano, e la possibilità di evitare gli equivoci anteriori. Era l'umile chiave che doveva aprire l'accesso ai tesori della storia della filosofia, alla comprensione oggettiva di un pensiero, malgrado alcune differenze di linguaggio e sensibilità.<sup>22</sup>

Ma da dove vengono le definizioni o, se si preferisce, in che modo il filosofo vi può giungere, con tutta la fermezza che reclama il punto di partenza del ragionamento?

Per la definizione che suppongono, le parole e il loro concetti coinvolgono dei veri giudizi. Da dove traggono dunque la loro verità, la forza di vincolare il nostro assenso?

Per cogliere bene la risposta di Pletone a questa domanda, bisogna prima comprendere che il problema non differisce, tutto sommato, da quello posto tramite i «κοινὰ ἔννοιαι», strumento essenziale della filosofia a Mistrà.

<sup>20</sup> È ciò che è stato osservato dall'epoca della pubblicazione. Lo scriba del *Monacensis* gr. 495 ha dato come sottotitolo al corpo dell'opuscolo: ὅροι ἀρετῶν.

<sup>21</sup> L'opuscolo *De virtutibus* sarà analizzato in seguito, nel capitolo VI, § 3.

<sup>22</sup> Alcuni saggi del metodo filologico di Pletone saranno dati in seguito, particolarmente a pagg. 180-184.



### 3. – L'UNIVERSAL CONSENSO

L'espressione è familiare agli storici della filosofia, che scoprono il suo primo impiego tecnico nello stoicismo. Effettivamente, si possono allegare dei testi, come quelli di Crisippo, conservati da Alessandro di Afrodisia, o di Origene contro Celso, autori che Pletone conosceva bene.<sup>23</sup> L'influenza del Portico sulla scuola di Mistrà è innegabile. In morale, è esplicitamente riconosciuta da Pletone.<sup>24</sup> In epistemologia, essa si impone tanto più che l'espressione κοινή έννοια è talvolta accompagnata dal termine, eminentemente stoico, di πρόληψις<sup>25</sup>, o è anche sostituita dall'espressione κοινή πρόληψις nel Περὶ τύχης.<sup>26</sup>

Quest'ultimo testo, al quale ci colleghiamo preferibilmente visto il suo carattere inedito, fornisce un bell'esempio dell'uso fatto di questi concetti nel sistema di Pletone:

La fortuna e la casualità. La loro esistenza nelle cose è perfettamente testimoniata dall'idea comune che se ne fanno gli uomini (ή κοινή τῶν ἀνθρώπων πρόληψις); invece, sulla loro natura, e ciò che assegnano alle cose, non è la moltitudine che è in grado di insegnare cosa è necessario pensarne.<sup>27</sup>

Eppure non è probabile che Pletone avesse consentito a costruire il suo metodo sulla sola autorità dello stoicismo. In realtà il valore di questo metodo tramite le κοινὰ έννοιαι era esso stesso una κοινή έννοια. Ritroviamo il procedimento in tutte le discipline. In retorica, è particolarmente sanzionato da Ermogene, il classico dei filologi bizantini.<sup>28</sup> D'altra parte, la teologia stessa se ne serviva. Abbiamo notato un passaggio di Origene. Ecco un altro passaggio di Psello, che presenta inoltre l'interesse considerevole di riconoscere la fonte del metodo teologico: «Farò come i geometri, ὡς περ οἱ γεωμέτραι, scriveva, porrò prima le κοινὰς έννοιας e ἀξιώματα [apparentemente dei sinonimi

<sup>23</sup> Vedere: *Stoicorum Veterum fragmenta*, coll. I. von Arnim, t. II, 154, 29, e t. III, 51, 41 s. Soprattutto il primo di questi testi è significativo, poiché le κοινὰ έννοιαι vi sono presentate da Alessandro come i «criteri della verità» agli occhi di Crisippo. È la stessa posizione di Pletone.

<sup>24</sup> *Lois*, Prol. (ed. Alexandre, pag. 2).

<sup>25</sup> *Lois*, I. II, c. 2 (sussiste solo il titolo: Alexandre, pag. 8).

<sup>26</sup> Bisogna notare che Plutarco aveva già professato questa equivalenza (Περὶ τῶν κοινῶν έννοιῶν πρὸς τοὺς Στωικούς, cap. 46, 1084 D). Cf. E. Zeller, *Die Philosophie des Griechen*, 4. Aufl., t. III, I (Lipsia, 1909), pag. 76, e i riferimenti che vi si trovano particolarmente a Plutarco (1060 a) e a Seneca (Ep. 117,6).

<sup>27</sup> Ἡ τύχη καὶ τὸ αὐτόματον ὅτι μὲν εἶναι ἐν τοῖς οὐσιν ἰκανὴ περὶ αὐτῶν ἡ κοινή τῶν ἀνθρώπων πρόληψις μαρτυροῦσα, τί δὲ ποτὲ ἔστιν ἑκατέρων αὐτῶν καὶ περὶ τίνα τῶν ὄντων, οὐκ ἔθ' οἱ πολλοὶ τῶν δεδογμένων διδασκαλίας κύριοι.. Vaticano gr.I, 1413, g. 31.r, l. 2-5.

<sup>28</sup> Ermogene, Περὶ ἰδεῶν, I, 3.

dunque] della pietà [vale a dire parlando della fede], affinché vi confrontiate i ragionamenti delle eresie». <sup>29</sup>

Effettivamente, deve essere la geometria che accredita questo metodo negli altri campi del sapere. Si poteva fare meglio che seguire questo modello completo della scienza dimostrativa? O, le κοινὰ ἔννοιαι sono semplicemente riconosciute come fondamenti della geometria da Euclide, che si è preso la cura di redarne una lista all'inizio dei suoi *Elementi*.

Certo, gli storici della matematica non sono d'accordo nel dire se questa parte del testo risale integralmente all'epoca di Euclide. Tannery lo nega. <sup>30</sup> Secondo lui, non sarebbe stata introdotta nel manuale classico della geometria «che al tempo di Apollonio», e sarebbe quindi di «un secolo posteriore ad Euclide». <sup>31</sup> Heath, invece, non può ammettere una redazione così tardiva; per lui «almeno le prime tre nozioni comuni erano contenute negli Elementi, quando uscirono dalle mani di Euclide». <sup>32</sup> Per il nostro proposito è sufficiente osservare che, dall'antichità, le κοινὰ ἔννοιαι figuravano nel novero dei principi primari della geometria, tali come li formulava l'autorità in materia.

Gli storici sono visibilmente inclini a considerare il carattere tecnico dell'espressione come una conseguenza dell'uso che ne fecero gli stoici. Nondimeno potremmo domandarci se i filosofi non vi siano ricorsi come a un'espressione tecnica precisamente dopo che essa era stata consacrata dall'esempio, sempre normativo allora, dei matematici. Qualunque sia questo punto della storia che non dobbiamo chiarire qui, le κοινὰ ἔννοιαι si introdussero nel vocabolario della filosofia. Non solamente gli stoici ne fecero uso ma, i platonici stessi non le disdegnarono affatto. L'impiego che ne fece un autore così stimato come Plutarco, nel titolo stesso di una delle sue opere: Περὶ τῶν κοινῶν ἐννοιῶν πρὸς τοὺς Στωϊκούς, <sup>33</sup> sarebbe sufficiente per fermare l'attenzione.

Del resto, se l'espressione non si incontra spesso in Platone né in Aristotele, almeno con un valore veramente tecnico, la dottrina vi si trova già chiaramente espressa.

È ciò che ha molto opportunamente sottolineato il P. Festugière a

<sup>29</sup> Psello, *Contre Michel Cérulaire*, ed. L. Bréhier, *Revue des Études grecques*, 17 (1903), pag. 385, l. 9-11.

<sup>30</sup> P. Tannery, *Mémoires scientifiques*, II, 56.

<sup>31</sup> *Op. cit.*, pag. 60.

<sup>32</sup> Th. L. Heath, *The Thirteen Books of Euclid's Elements*, 2ª ed., vol. I (Cambridge 1926), pag. 221.

<sup>33</sup> Vedere: Plutarco Chaeronensis, *Moralia*, ed. M. Pohlenz, vol. VI, fasc. 2 (Lipsia, 1952), pagg. 62-72.

proposito dell' «omelia», dove Platone (*Leggi*, 886a) menziona le tradizioni esistenti sul culto degli dei: «è, infatti, osserva egli, la prova del general consenso, che diventerà un luogo comune della teologia ellenistica». <sup>34</sup> E il caso non è isolato in Platone. Per esempio, si potrebbe ancora mostrare l'importanza decisiva accordata all'opinione degli ἀνδρῶν φρονίμων nella cosmogonia del *Timeo*. <sup>35</sup>

La stessa dottrina si ritrova presso Aristotele. Nell'*Etica a Nicomaco*, per esempio, possiamo leggere questa esposizione sulla κοινὴ ἔννοια prima della lettera: ὁ γὰρ πᾶσι δοκεῖ (non è l'equivalente esatto dell'espressione posteriore?) τοῦτ' εἶναι φάμεν. <sup>36</sup> E non si trattava affatto di un'annotazione fuggitiva: lo Stagirita continua subito con questa professione di fede straordinaria nel valore dell'argomento, veramente supremo ai suoi occhi: ὁ δ' ἀναιρῶν τὰύτην τὴν πίστιν οὐ πᾶν πιστότερον ἐπεῖ. <sup>37</sup>

Nel toccare questo punto di metodo, si può concludere che tutta la tradizione classica era veramente unanime.

D'abitudine si rende κοινὰ ἔννοια con «nozioni comuni». Si può autorizzare questa traduzione a partire da Cicerone: «Notionem appello, scriveva, nei suoi *Topici*, quod Graeci tum ἔννοιαν tum πρόληψιν.» <sup>38</sup>

Nelle *Tuscolane*, confrontando le definizioni del coraggio (*fortitudo*) date da diversi Stoici, senza dubbio sotto la loro influenza scrisse: «sunt enim omnino omnes fere similes, sed declarant communis notiones alia magis alia». <sup>39</sup>

Si impone tuttavia la vigilanza: se la parola ἔννοια, impiegata da sola designa molto spesso il concetto, la *simplex apprehensio* della scolastica, talvolta tuttavia, e specialmente nell'espressione κοινὴ ἔννοια il significato è completamente differente. Come ha fatto ben osservare P. Barth, bisogna soprattutto guardarsi dal confondere le «nozioni comuni» con le *idee generali*, le *categorie*. <sup>40</sup> In realtà non sono dei concetti, ma dei veri giudizi, anche se, nel loro primo stato, non sono affatto formulati

<sup>34</sup> A.-J. Festugière, *Platon et l'Orient*, nella *Revue de Philologie*, t. XXI (1947), pag. 22. Questo metodo si imponeva del resto ai pensatori del periodo ellenistico: il sincretismo non era lo scopo dichiarato dei loro sforzi?

<sup>35</sup> Platone 29 e. Questo passaggio determinante, assiduamente meditato da Platone come da tutti i platonici, doveva necessariamente influenzare il suo pensiero. Con Platone e tutti gli «uomini saggi», egli colloca al principio delle cose la bontà di un Dio «esente da ogni gelosia». Noi vi ritorneremo in seguito, pag. 200 ss.

<sup>36</sup> Aristotele, 1172 b-1173 a.

<sup>37</sup> *Ibid.*

<sup>38</sup> Cicerone, *Topici*, VII 31 (ed. Bornecque, Parigi, 1924, pag. 76).

<sup>39</sup> *Tuscolane*. IV, 53 (ed. Fohlen Parigi, 1931, pag. 81).

<sup>40</sup> Paul Barth, *Die Stoa*, 4. Aufl. (Stoccarda, 1922), pag. 83.

ed hanno ricevuto, di conseguenza, la qualifica di *προλήψεις*, di *prae-sumptiones* come dice Seneca,<sup>41</sup> o *prenozioni*.<sup>42</sup> Come ha detto anche É. Bréhier, «ogni prenozione implica un ragionamento spontaneo».<sup>43</sup> E se queste nozioni sono dette comuni, è in questo senso che sono condivise da tutti gli uomini.<sup>44</sup>

Il *Vocabolario* di Lalande, all'articolo *nozione*, ha dunque ragione di mettere in guardia il lettore francese contro il senso troppo stretto di questa parola nella nostra lingua. Ritornando a Cicerone e a Leibniz (contro Kant, che limita anche la *nozione* latina alle sue *reine Begriffe*), osserva che nel senso latino (e greco), la parola designa non solo il *termine*, ma anche la *proposizione*.<sup>45</sup> Citiamo del resto, dopo lui, questo testo di Leibniz che formula in modo eccellente la conclusione e che, per di più, mostra che il filosofo erudito non perdeva di vista il rapporto con la geometria: «Gli Stoici chiamavano questi principi prolessi...i matematici le chiamano *nozioni comuni* (κοινὰς ἐννοίας)».

Quando leggiamo il catalogo steso negli *Elementi* di Euclide, non è possibile alcun dubbio, queste «nozioni comuni» sono tante proposizioni, giudizi, e sono accettate spontaneamente da tutti gli uomini: «1. Le grandezze uguali ad una stessa grandezza, sono uguali fra di loro. 2. Se a delle grandezze uguali, si aggiungono grandezze uguali, saranno tutte uguali...3. L'intero è più grande di una parte»<sup>46</sup>.

Ma non sono queste nozioni ciò che si chiama più abitualmente «assiomi»? Senza dubbio, non è facile scoprire una differenza fra l'impiego di questo termine presso i Greci e quello di κοινὴ ἐννοια. Molti testi, particolarmente presso Pletone, fanno pensare in modo positivo che, in certi contesti, i termini sono intercambiabili. Se crediamo il *Thesaurus*, sostenuto da una citazione che sfortunatamente non ho potuto verificare, questa equivalenza è stata anche esplicitamente proclamata da un filologo bizantino, ben conosciuto nell'ambiente di Mistrà, da Tommaso Magistro: ὁξίωμα δὲ παρὰ φιλοσόφοις ἢ λεγομένη κοινὴ ἐννοια.<sup>47</sup>

<sup>41</sup> Vedere P. Barth, *op. cit.*

<sup>42</sup> Vedere: A. Virieux-Reymond, *La logique et l'épistémologie des Stoïciens* (Chambéry, 1949), pag. 59.

<sup>43</sup> E. Bréhier, *Chrysippe et l'ancien stoïcisme*, 2 ed. (Parigi, 1951), pag. 67, n.1.

<sup>44</sup> P. Barth, *op. cit.*, pag. 82.

<sup>45</sup> A. Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, 6ª ed. (Parigi, 1951), pag. 692.

<sup>46</sup> Trad. di F. Peynard, *Les œuvres d'Euclide, en grec, en latin et en français*, t. I (Parigi, 1814), pag. 6.

<sup>47</sup> *Thesaurus linguae graecae*, ed. Hase-Dindorf, s.v. ἐννοια. Cinque riferimenti di questo articolo sembrano inesatti. Non devo essere il solo a non aver potuto ritrovare i testi allegati, poiché né Liddell e Scott né Bailly ne fanno menzione nei loro dizionari. Sui «fatti assiomatici» dei libri di Euclide, vedere: P.-H. Michel, *De Pythagore à Euclide, Contribution à l'histoire des*

I Greci rimanevano sensibili alle etimologie e alle affinità di parole quali ἄξιωμα e ἀξιῶ; δόξα, δογμα e δοκῶ, ecc. Il vocabolario tecnico della filosofia conserva necessariamente in greco dei notevoli legami con la sua fonte, il linguaggio corrente. È perché queste espressioni, e molte altre ancora, possono, in certi contesti, apparire come sinonimi. Tale è anche il senso delle κοινὰ δόξαι di Aristotele o, più semplicemente, τὰ κοινά.<sup>48</sup>

Così dunque le «nozioni comuni» non si distinguevano essenzialmente dalle «definizioni». Queste, particolarmente presso Euclide, sono delle vere κοινὰ ἔννοιαι, dei giudizi primari che tutti gli uomini ammettono spontaneamente: «1. Il punto è ciò che non ha parti. 2. Una linea è una lunghezza senza larghezza...»<sup>49</sup>; sono semplicemente delle «nozioni comuni» di un tipo particolare. E questa osservazione ci porta a fare un'altra constatazione: il filologo, il «grammatico» come si diceva un tempo, studia anche lui tali κοινὰ ἔννοιαι; costituiscono, anche in pratica, l'oggetto principale delle sue ricerche. Infatti il suo mestiere consiste, per buona parte, nel distinguere, precisare il senso dei termini di cui fanno uso gli autori. A questo fine stabilisce l'uso, la «κοινὴ χρῆσις», ossia, in fin dei conti, delle «nozioni comuni» del tipo definizioni, testimoni i dizionari dove egli consegna il suo sapere. Davanti a questi fatti, si comprende che un matematico e un filologo come Pletone abbia attribuito tanta importanza alle «nozioni comuni», «assiomi» ed altre proposizioni primarie.

Dall'inizio delle sue *Leggi*, egli consacra un capitolo (cap. 5 del I.1) ad enumerare le nozioni comuni relative alla divinità: κοινὰ περὶ θεῶν δόγματα. Notiamo nel passaggio questa accettazione del termine δόγμα che doveva, presso il lettore, evocare immancabilmente l'uso che ne fa la Chiesa cristiana. Il confronto diventava scortese, e intenzionalmente. Lo constateremo in seguito, il torto dei «dogmi» cristiani agli occhi di Pletone è precisamente che non sono «comuni» (κοινά), ma particolari per quelli

*mathématiques préeuclidiennes*, Parigi, 1950, pag. 54 ss. Da notare l'origine dell'espressione dopo questo autore: «...gli assiomi propriamente detti, denominati *nozioni comuni* (κοινὰ ἔννοιαι) perché valgono per tutte le scienze e non sono, come le definizioni e i postulati, specificamente geometrici» (pag. 54). La ragione particolare che la geometria avrebbe così avuto di qualificare queste proposizioni, spiegherebbe l'apparizione di un'espressione nuova, prima proprio nella matematica, ma adottata in seguito – con una modifica inevitabile del senso dell'epiteto – dal vocabolario della filosofia.

<sup>48</sup> Vedere: Tricot, indice della sua trad. della *Metafisica*, vol. II (Parigi, 1940), pag. 302.

<sup>49</sup> Trad. Peyrard, *op. cit.*, pag. 1.

che vi credono, ossia per una porzione ristretta del genere umano che, per giunta, li professa tutto sommato da poco tempo. Ora, la novità di un'opinione è il segno più netto del suo errore, poiché, per definizione, essa si oppone con ciò a ciò che è veritiero κοινὰ ἔννοιαι, ossia, per riprendere l'espressione di Leibniz, al «sentimento comune» dell'umanità.<sup>50</sup>

La prima frase del capitolo in questione di Pletone ci mostra un'altra equivalenza interessante: fra κοινὰ δόγματα e νόμοι. Del resto il traduttore francese non si è sbagliato, rendendo la frase come segue: «Ecco le *credenze* di cui si può affermare per il meglio che esse ci sono state trasmesse da una successione di uomini divini».<sup>51</sup>

E quali sono questi «dogmi» sulla divinità? Indubbiamente le «definizioni», «nozioni comuni» e «teoremi» della geometria teologica dell'ellenismo: 1. «Gli dei sono tutti gli esseri di una natura più elevata e più felice di quella dell'uomo».<sup>52</sup> 2. «Riversano su di noi tramite la loro provvidenza l'abbondanza della loro felicità.» 3. «Nessun male può venire da loro, essi sono autori di ogni bene.» 4. «Per una legge fatale ed immutabile,<sup>53</sup> essi attribuiscono a ciascuno il miglior destino possibile.» 5. «Ci sono molti dei, ma a dei gradi differenti di divinità», ecc.<sup>54</sup>

Abbiamo già notato la «nozione comune», posta da Pletone all'inizio del suo Περὶ τύχης e che con Plutarco si appella a questo punto κοινὴ πρόληψις. Nel *De Differentiis* per esempio, si baserà sulla κοινὴ χρήσις<sup>55</sup> o sul καθόλου λόγος.<sup>56</sup>

In breve, nelle occasioni più varie, Pletone stabilì la sua dimostrazione sulla base di «nozioni comuni», e un capitolo intero delle

<sup>50</sup> Vedere *Lois*, I, 1, c. 2 (ed. Alexandre), pag. 32 s. e Leibnitz, *Essais de Théodicée*, ed. Janet II, 19.

<sup>51</sup> Νόμοι μὲν δὴ οὕς ὡς μάλιστα πρὸς τῶν αἰὲ θεῶν ἀνδρῶν γενομένων παρειλήψαμεν. *Lois*, ed. Alexandre, pagg. 44 e 45.

<sup>52</sup> Notiamo bene questa definizione che ci aiuterà in seguito a comprendere il politeismo di Mistrà.

<sup>53</sup> εἰμαρμένη τε ἀμεταστροφή καὶ ἀπαράτρεπτα. Abbiamo notato in precedenza le conseguenze che questo «dogma» primordiale dell'εἰμαρμένη aveva per la politica di Pletone e per la sua concezione scientifica della storia.

<sup>54</sup> *Lois*, ed. Alexandre, trad. Pellissier, pag. 45.

<sup>55</sup> κοινὴ παρὰ πᾶσι τοῦ λόγου. *De Diff.*, c. 7 (f. 16 v. l. 1-2, cf. *P. G.*, 160, 900 B; per comprendere questi riferimenti, vedere pag. 126 n. 2).

<sup>56</sup> καλῶς ἔχοντα καθόλου λόγον... *De Diff.*, c. 6 (f. 16r, l. 13 s., cf. *P. G.*, 160, 900 A); καθόλου τε καὶ καλῶς ἔχων λόγον... τὴν ἀντίφασιν μηδέποτε συναληθεύειν ἀξιῶν. *De Diff.* c. 7 (f. 16r, l. 21 s. cf. *P. G.*, 160, 900 B). Da osservare particolarmente che, nel secondo esempio, è il principio di contraddizione che è così qualificato. Altrove lo si trova espresso in termini di κοινὴ ἔννοια, per es.: ἐπὶ δὲ τὰ μὲν ἀντιφάκοντα μὴ ἅμα ἀληθὴ μὴ ἅμα οὐκ ἀληθὴ ἀπαντες ἂν ἄθρωποι φαίεν (*Lois*, I, 3, ed. Alexandre, pag. 38).

*Leggi* (l. II, c. 2) fu impiegato a trattare *ex professo* il problema della πρόληψις ἐννοιῶν κοινῶν; sfortunatamente non rimane altro che il titolo.<sup>57</sup>

Le riflessioni e gli esempi precedenti sono sufficienti, io penso, a far immaginare il posto che le κοινὰ ἔννοιαι occupano, non solamente nel sistema di Pletone, ma nella filosofia greca in generale ed anche, per essere esatti, in tutti i campi del sapere metodico degli Elleni. Per la storia della filosofia, non è privo di interesse, senza dubbio, osservare questa estensione dei procedimenti della geometria e della grammatica agli altri campi della scienza. Intravista su questo sfondo storico, la teologia cristiana, con la sua argomentazione a partire da dogmi-principi, non è più un'eccezione fra le discipline scientifiche. Essa ha semplicemente ripreso, e conservato più a lungo degli altri, il metodo geometrico dei Greci.

Ora, in filosofia almeno, il pensatore moderno prova una certa inquietudine di fronte ad un simile metodo. Comprende bene che si organizza in quel modo un sapere dalle proposizioni solidamente articolate o un'esposizione pedagogica, ma si domanda quale garanzia di valore oggettivo possano presentare queste costruzioni logiche, questi sistemi ipotetico-deduttivi.

Le «nozioni comuni», qualunque sia l'espressione impiegata per designarle, abbiamo visto, sono dei giudizi. Pertanto, il problema che si pone è di sapere perché i Greci si ritenevano costretti a dare il loro consenso a una proposizione, quando era «comune», ossia generalmente accettata.

Certamente, esistono delle proposizioni privilegiate, dei giudizi primari ai quali noi riserviamo precisamente il termine di «assiomi». Se non possono essere, propriamente parlando, dimostrati, è possibile però istituire una dimostrazione della loro necessità. Queste proposizioni primarie, tale il principio di contraddizione, sono al riparo di ogni dubbio, poiché il contraddittore le professa, sia che lo faccia sia che le neghi. Noi sappiamo il partito che Aristotele ha saputo trarre da questa proprietà.<sup>58</sup> Pletone non mancherà, nemmeno lui, di usare una simile argomentazione per gettare le basi critiche della sua epistemologia. Ma, per tutti, le «nozioni comuni» si estendono, al di là dei nostri «assiomi», ad una serie di sentenze per le quali saremmo in pena per compilare la lista.

Alcuni testi di Aristotele stesso non cessano di impressionare.

<sup>57</sup> *Lois*, ed. Alexandre, pag. 8.

<sup>58</sup> vedere Aristotele, *Metafisica*, F 4.

Ci ricordiamo dell'argomento dell'*Etica a Nicomaco* ὁ γὰρ πᾶσι δοκεῖ, τοῦτ' εἶναι φάμεν. Dove scoprire, in queste sentenze di «senso comune», la necessità che faccia desistere da ogni critica, tacere il minimo dubbio?

Certo, il rifiuto del sistema geocentrico non aveva ancora scalzato fin dalle sue fondamenta l'autorità del senso comune. D'altra parte l'idea di forme della comprensione non era ancora stata suggerita per spiegare la forma universale delle nozioni comuni. Ma questo era indispensabile per sospettare talvolta l' «universal consenso», poiché era di questo che si trattava in tutto ciò?

Senza dubbio non bisogna sottostimare le origini e le abitudini di questa filosofia greca, filosofia di effettiva discussione, e sovente davanti a terzi. In tali condizioni, è ben evidente che bisogna tener conto dell'opinione generale, che non c'è mezzo d'aver ragione contro di essa. D'altra parte, nessuna discussione può progredire, neanche iniziare seriamente, senza accordo preliminare su alcuni punti. Ma come essere sicuri che queste condizioni del «dialogo», della «dialettica», superano il valore di semplici convenzioni? Come riconoscere che esse esprimono la verità oggettiva? Due teologie eretiche possono dialogare all'infinito, in modo perfettamente logico, e l'una può anche mostrarsi capace di convertire gli oppositori; non sono affatto delle prove sufficienti della verità dei dogmi che esse professano in comune.

Bisogna notare d'altronde che il metodo speculativo, geometrico, dei Greci doveva condurre alla situazione che noi constatiamo.<sup>59</sup> Nella scienza dimostrativa, i giudizi dipendono necessariamente dalle proposizioni primarie, poiché la riduzione non può essere perseguita all'infinito. Alcuni giudizi sono assolutamente indimostrabili ed essi si incontrano in ogni ordine di sapere; sono necessariamente quelli che nessuno discute.

A questo proposito, conviene osservare che soprattutto in morale come in matematica, in logica o perfino in filologia, non molto spesso è possibile condurre a delle proposizioni primarie immediatamente

<sup>59</sup> Ben inteso, si tratta soprattutto qui dei procedimenti greci di esposizione della scienza, di cui un modello completo è fornito dalla geometria di Euclide. Nell'invenzione della scienza, l'intuizione e l'ipotesi giocarono evidentemente un ruolo considerevole presso i Greci come nell'epoca moderna. Del resto, la cura particolare che i Greci mettevano nella dimostrazione logica si comprende facilmente in un'epoca in cui la scienza si liberava delle tecniche, dove il carattere universale della legge doveva precisamente trionfare sulla contingenza, sull'empirismo delle osservazioni particolari. Vedere su tutto questo le suggestive riflessioni e le citazioni delle «osservazioni preliminari» di P.-H. Michel alla sua opera: *De Pythagore à Euclide*, Parigi, 1950.



evidenti, ma solamente a dei principi d'azione effettivamente accettati da tutti, senza che nessuno ne veda la necessità. Legislatori, moralisti o pedagoghi devono ragionare – e più ancora ordinare e convincere – a partire da tali principi. Ammettono, per esempio, che le relazioni sessuali sono interdette fra genitori e figli.<sup>60</sup>

Il posto di queste discipline normative nelle preoccupazioni umane, dagli stoici in poi fino agli umanisti, fa comprendere meglio senza dubbio l'importanza accordata ai «principi», ai «dogmi», «placita» ed altre «nozioni comuni». Non impedisce che un moderno ponga sempre la domanda: è possibile che gli Antichi non abbiano immaginato che si possa trattare di semplici convenzioni, prese nell'interesse della società, piuttosto che di necessità oggettive? Chi pretenderà che una proposizione non discussa sia, per questo, indiscutibile? Non occorrerebbe dimostrarla, almeno nel modo indiretto usato per gli assiomi primari della logica?

Il prestigio dell'universale era grande agli occhi dei Greci. Vi riconoscevano il segno distintivo della scienza. Ci difendiamo a fatica dall'impressione che molti abbiano riconosciuto questa caratteristica della verità oggettiva nei κοινὰ ἔννοια, a causa precisamente del consenso «universale», confondendo così l'universale di fatto e l'universale di diritto, la forma dell'affermazione e l'oggettività del suo contenuto.

Anche se volevano dispensarsi dal dover dimostrare la fondatezza di ogni «nozione comune», sembrava almeno necessario stabilire, una volta per tutte, che l'universalità di un giudizio qualificabile di κοινὴ ἔννοια aveva precisamente per causa la realtà oggettiva del contenuto della proposizione.

Nello stoicismo, il valore delle «nozioni comuni» derivava immediatamente dal suo postulato fondamentale. Come ha giuditiosamente notato É. Bréhier, «se comprendiamo bene il naturalismo stoico...vi è una necessaria armonia fra la natura e la verità».<sup>61</sup>

<sup>60</sup> Cf. Pléthon, *Lois*, I. III, c. 14 (ed. Alexandre, pag. 86-91).

<sup>61</sup> E. Bréhier, *Chrysippe*, 2ª ed. pag. 67. È ciò che aveva già espresso in modo ammirevole V. Brochard: «Se le προληψεις sono un criterio infallibile, è che sono state fornite senza riflessione e senza arte. Esse sono l'opera della natura o, che è lo stesso, della ragione che governa le cose, ed è precisamente perché l'esame, la critica non vi sono per niente, che esse meritano tutta la nostra fiducia. Pertanto niente di sorprendente se i prodotti di questa ragione spontanea ci rappresentano la realtà stessa; analizzando i concetti che l'esperienza ha formato, la nostra ragione non fa altra cosa che ritrovare se stessa, riprende in qualche modo il suo bene, e quando afferma in un caso particolare la necessità del legame che fa unire l'antecedente al conseguente, essa si colloca in qualche modo, nell'assoluto, essa parla nel nome della Ragione universale. Qui, in qualche modo, si confondono l'empirismo e il razionalismo, l'esperienza non è altra cosa che un primo atto, una prima manifestazione della Ragione.» (*Études de philosophie ancienne et de philosophie moderne*, Parigi, 1912, pag. 249 s.).

*Omnium consensus naturae uox est*, aveva proclamato Cicerone<sup>62</sup>.

Questa fiducia nella natura umana non poteva che sedurre Pletone e gli umanisti coerenti. L'aristotelismo vi aveva, del resto, da parte sua, ben preparato gli spiriti dopo due secoli.<sup>63</sup> Questo punto era acquisito e, malgrado ogni suo attaccamento alla «reazione pagana» dei secoli III e IV, Pletone non aveva alcuna propensione per il dualismo ascetico di numerosi neoplatonici. La via secondo la natura era ai suoi occhi la sola che potesse giustificarsi. L'uomo aveva l'obbligo di vivere la sua vita pienamente, la vita sessuale come la vita intellettuale, di procreare dei bambini e di gustare i piaceri dei sensi, come di sottomettere le sue opinioni e i suoi atti alla direzione suprema della sua ragione.<sup>64</sup>

Nondimeno, per il valore come per l'origine delle «nozioni comuni», il pensatore di Mistrà era troppo platonico per contentarsi della spiegazione stoica. Il suo ultimo postulato filosofico, come vedremo, non coincideva esattamente con il loro e, nel suo sistema, una dimostrazione delle *ἐννοιαί* si rivelava più necessaria.

Abbiamo talvolta dichiarato che per gli Stoici le «nozioni comuni» erano innate e non risultavano dall'esperienza. Gli storici recenti della filosofia hanno fatto buona giustizia di simile asserzione a proposito di una filosofia sensualista e naturalista.<sup>65</sup> Ma presso un idealista platonico come Pletone, la domanda può essere posta ancora legittimamente. Non ha l'anima una vita anteriore e, per natura, indipendente da quella del corpo? La conoscenza in questa vita non è allora più che una reminiscenza di nozioni possedute anteriormente.

Pletone non rigetta questo schema tradizionale della psicologia platonica. Vedremo tuttavia, quando studieremo lo statuto ontologico che

<sup>62</sup> *Tusculane*, I, 35.

<sup>63</sup> È sufficiente confrontare i giudizi di un Tommaso d'Aquino a quelli di Agostino sull'uomo, il peccato originale, il matrimonio, ecc., per afferrare l'ampiezza di questa trasformazione. A proposito e a partire da San Tommaso, che la «filosofia cristiana» prende una tinta ottimista, naturalista, che ha permesso di parlare, anche al senso forte e filosofico, d'«umanesimo tomista» e, quindi d'«umanesimo cristiano». Questa influenza esercitata dall'ellenismo sul cattolicesimo, grazie prima alla scolastica, poi all'umanesimo naturalista del Rinascimento (questo è un caso notevole di continuità d'azione fra i due periodi), doveva necessariamente provocare la reazione degli ambienti agostiniani e pessimisti. È incontestabilmente una delle ragioni del protestantesimo. Dimentichiamo un po' troppo, sembra, che Lutero fu un monaco agostiniano, prima di diventare il nemico dichiarato della teologia medioevale e del naturalismo italiano del Rinascimento.

<sup>64</sup> Vedere: *Lois*, ed. Alexandre, pagg. 86-90, 122 s., 190 ecc. La questione sarà ripresa nel cap. VI, § 3.

<sup>65</sup> Vedere per esempio: Bréhier, *Chrysippe*, 2ª ed., pag. 66 s.

accorda all'uomo, come si distacca, anche qui, da un certo platonismo – molto stimato dagli gnostici e dai Padri della Chiesa – dove l'unione dell'anima e del corpo era considerata come una conseguenza di un peccato e non doveva dunque essere presa in considerazione nello studio dello spirito umano, né dell'origine delle sue conoscenze intellettuali. Del resto, indipendentemente dal problema della loro origine, quello del valore delle «nozioni comuni» resterebbe stabilito.

È da un appello ai principi del platonismo che Pletone ha inteso risolverlo ed è per questo, a dispetto delle influenze stoiche ed aristoteliche, che il nostro filosofo merita pienamente di essere messo fra gli idealisti platonici.

Abbiamo perso il capitolo delle *Leggi* (l. II, c. 2) dove la questione epistemologica era trattata *ex-professo*, ma ci restano abbastanza delucidazioni occasionali per cogliere il procedimento generale della dimostrazione.

Un frammento, parzialmente inedito, del libro III delle *Leggi* merita a questo riguardo di attirare la nostra attenzione:

...l'uso delle donne pubbliche, l'uso delle carni, l'unità della proprietà in una medesima casa, la sopravvivenza di una casa dopo la morte di ognuno dei suoi membri sono tanti punti di cui sarebbe il momento preciso di domandarsi, per gli uni, se la legislazione esistente è buona, e per quelli dove è buona, *essendo ammessa nello stesso modo da pressoché tutti gli uomini*, di vedere ancora per quale ragione sia buona.<sup>66</sup>

Il valore dell' universal consenso non è dunque discutibile; nondimeno Pletone stima, come Aristotele per i principi primari della logica, che rimanga opportuno far vedere perché una nozione comune è valida, «buona» in questo caso, poiché si tratta di una legge morale. Continua dunque:

E innanzitutto, a proposito della proibizione del commercio fra genitori e figli, vediamo non se essa è istituita come si deve o no, poiché la consuetudine accettata in questo senso, sempre e tramite tutti gli uomini, è una prova sufficiente che questa legge sia veramente divina per gli uomini, ed essa è evidentemente giusta se è divina.<sup>67</sup>

Ma quale prova abbiamo noi che questa legge sia allora «veramente divina» e non il risultato di una convenzione, di un «patto sociale»?

<sup>66</sup> L'edizione di questo frammento da parte di Alexandre, pag. 86 è da completare, all'inizio, grazie a questo testo conservato nel codice *Bruxellensis* 1871-1877 (per la mano di un discepolo di Pletone, Michele Apostolo): κοινῶν τε αὐτῶν γυναικῶν χρήσεως, ἐπὶ τε κρεῶν ἐδωδῆς, μιᾶς τε τῆς ἐν οἰκίᾳ τῇ αὐτῇ κτήσεως, τῆς τε παρὰ τὰς τελευτὰς (sic) ἐκάστων οὐκ οἰκοφθορίας, περὶ τούτων ἂν ἐκάστου ὡς μάλιστα ἐν καιρῷ εἴη ἐπισκέψασθαι, τὰ μὲν αὐτῶν καὶ εἰ ὁρθῶς νομοθετεῖται, τὰ δ' ὁρθῶς ἔχοντα ἂν, ἅτε καὶ πᾶσι σχεδὸν ἀνθρώποις παροαπλησίως νομιζόμενα, τῷ ποτ' ἂν λόγῳ καὶ ὁρθῶς ἔχοι, καὶ... (f. 66 r).

<sup>67</sup> *Lois*, ed. Alexandre, pag. 86.

L'ultima spiegazione non può più essere a lungo differita; leggiamo il seguito del passaggio:

Quando gli uomini hanno delle consuetudini diverse, infatti, ci conviene esaminare ciò che è stato stabilito di più conveniente, ma quando tutti hanno gli stessi usi, l'ipotesi di una cattiva abitudine non può più intervenire nella discussione, poiché non è senza una rivelazione divina che una stessa legge, quale che ne sia l'oggetto, potrebbe prevalere in tutti gli uomini<sup>68</sup>.

È dunque al principio della ragione sufficiente che Pletone ricorre, in ultima analisi, per fondare oggettivamente il valore del giudizio dell' «universal consenso». La casualità non saprebbe spiegare simile unità nel molteplice: non è «senza una divinazione», senza un'intuizione «divina», οὐ γὰρ ἂν θείας γε ἄνευ μαντείας, che gli uomini aderiscono tutti ad uno stesso giudizio.<sup>69</sup>

Per ben afferrare la portata di questa dottrina, è sufficiente osservare che essa è l'applicazione di uno dei principi sui quali si fonda l'epistemologia platonica. La teoria delle Idee, infatti, domanda la sua giustificazione, fra altre ragioni, alla necessità di ammettere una causa trascendente ogni volta che si incontra l'uno nel molteplice. L'unità che si osserva nella diversità non può essere dovuta al caso quando gli elementi sono ordinati in modo simile, *sia sempre, sia come regola generale*.<sup>70</sup> Come la realtà oggettiva delle Idee può da sola spiegare l'intuizione (anche lei in generale, notiamolo) delle essenze, così la verità oggettiva della sintesi può da sola rendere conto dell'attribuzione del predicato al soggetto, nei casi di consenso universale o quasi universale. Infatti, e Pletone vi insiste spesso<sup>71</sup>, l'unanimità assoluta di tutti gli uomini non è più richiesta qui dell'identità

<sup>68</sup> *Ibid.*

<sup>69</sup> O ancora una «illuminazione», potremmo dire con la tradizione agostiniana, mettendoci dal punto di vista dell'azione divina e non della facoltà umana. Il termine si trova del resto sotto la penna di Pletone nel *De Differentiis*, parlando delle Idee vi scrive: «L'anima illuminata da esse concepisce, ἀρ' ὧν τὴν ψυχὴν ἐλλαμπομένην» (f. 24r, l. 10; cf. *P.G.*, 160, 921 A). I riferimenti, per il *De Differentiis* e la *Replica* di Pletone sono fatte nel *Marcianus* 517, con indicazioni dei fogli e righe, poiché questo archetipo autografo sarà diplomaticamente riprodotto nelle edizioni in preparazione; il rinvio alle edizioni di Migne e de Gass conserva provvisoriamente la sua utilità.

<sup>70</sup> *De Differentiis*, f. 22v, l. 15-20; cf. *P.G.*, 917 B-C. Notiamo accuratamente nel passaggio questo principio e la sua formulazione. Osserviamo inoltre che Pletone la trovava, all'incirca in questi stessi termini, in un passaggio della *Fisica* di Aristotele che conosceva bene (vedere in seguito, pag 157): ὅταν τοῦτο αἰεὶ ἢ ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ γίγνηται, οὐ συμδεδηκὸς οὐδ' ἀπὸ τύχης. (*Fisica*, 199b, 24s). È uno dei numerosi casi di armonia profonda fra Platone e Aristotele, sulla quale Pletone insiste più di quello che si pensi di solito. Pensa solo che in queste cose eccellenti, il merito di Aristotele non è molto apprezzabile, poiché le aveva riprese semplicemente dal suo maestro Platone. Vedere *Replica*, f. 60r, l. 24 (Gass, n° 218).

<sup>71</sup> Vedere per es. *Lois*, ed. Alexandre, pagg. 38 e 41.

assoluta, non richiesta nelle altre occasioni, dove escludiamo la casualità a profitto della spiegazione tramite la causa trascendente.

Vediamo dunque come Pletone possa scrivere che queste «nozioni» sono date in retaggio a tutti gli uomini «dagli dèi»<sup>72</sup>. La natura ci ha dotati di una facoltà che è un vero dono di divinazione delle essenze e dei giudizi che vi si rapportano. Questa «mantica», per la quale Pletone spiega il consenso universale, è anche questa stessa «intuizione razionale superiore» di cui ha parlato a proposito di Platone, «la quale è come una visione diretta del mondo delle Idee».<sup>73</sup> La differenza – e la garanzia del valore oggettivo di questa facoltà in rapporto alle intuizioni sensibili o alle immaginazioni soggettive –, è precisamente l'universalità dei consensi che essa determina e che la casualità non saprebbe spiegare.

Agli occhi di Pletone, le «nozioni comuni» sono dunque oggettivamente valide. In effetti, con ogni rigore, la dimostrazione non deve obbligatoriamente estendersi a ciascuna di esse in particolare. Del resto l'uomo comune si accontenta, e ben legittimamente, di sapere che esse ricevono la garanzia del consenso universale. Nondimeno il filosofo conserva il diritto di ricercarne i fondamenti oggettivi.<sup>74</sup> È ciò che Pletone afferma, particolarmente nel seguito del frammento citato in precedenza:

Ma domandarsi per quale ragione tali leggi sono buone sarebbe una domanda opportuna, almeno per coloro che si propongono di avere una conoscenza perfetta delle leggi, poiché per alcune fra di esse, la gente non vede questa ragione. A proposito, per esempio, della proibizione del commercio fra genitori e figli, tutti gli uomini hanno avuto sempre la stessa norma, ma non ce ne sono molti che sanno anche per quale ragione questa norma è legittima. Così dunque questo esame non sarà superfluo.<sup>75</sup>

Questa legge, questo giudizio normativo non è dunque evidente per se stesso – ciò che senza dubbio, agli occhi di Pletone, doveva annullare le spiegazioni sensiste di tipo stoico,<sup>76</sup> –, nondimeno è certo in virtù dell'universalità del consenso che gli è dato. L'intervento divino (tutto naturale, s'intende) è qui indubitabile, poiché precisamente l'evidenza immediata

<sup>72</sup> *Lois*, ed. Alexandre, pag. 42.

<sup>73</sup> Ph. Devaux, *De Thalès à Bergson*, pag. 73.

<sup>74</sup> Qui si può ancora confrontare utilmente questa attitudine a quella che si osserva nel cristianesimo: il fedele ha tutte le sue assicurazioni quando crede ai dogmi. Ne conosce la certezza ma non le ragioni. È il privilegio del teologo di sapere come si giustificano i dogmi e come si organizzano in sistema.

<sup>75</sup> *Lois*, ed. Alexandre, pag. 86. La giustificazione che Pletone dà di questa legge morale, non manca d'interesse; vi ritorneremo nel cap. VI (pag. 259).

<sup>76</sup> Infatti, la spiegazione stoica suppone che ogni uomo arrivi a tali conclusioni tramite un'operazione personale, tramite «un ragionamento spontaneo» (Bréhier, *Chrysippe*, pag. 67, n. 1). Nel caso trattato qui da Pletone, simile interpretazione è lontano dall'im porsi.

non può fornire la spiegazione sufficiente del fenomeno. La divinità, infallibile e buona, non può né sbagliarsi, né ingannarci. Di conseguenza, una «nozione comune» esprime una verità oggettiva.

Siamo qui molto vicini al Dio di Cartesio, garante della verità delle nostre conoscenze, molto vicino anche alla fede tomista, poiché, tranne i casi di assiomi e di definizioni dove l'evidenza è primaria, l'attribuzione in questi giudizi si può fare al riparo del dubbio, ma senza evidenza. Per ottenere l'evidenza – ed è sempre possibile, poiché precisamente per questo la filosofia si distingue dalla teologia<sup>77</sup> –, bisogna sottoporre le verità del senso comune ad una rigorosa inchiesta scientifica, infilarle in una filza di sillogismi che le allaccino agli assiomi primari e che, tramite questo filo conduttore, vi facciano passare la luce dei principi primari. Questa inchiesta della filosofia si giustifica, non perché la proposizione rimanesse dubbia senza di essa, ma perché, grazie ad essa, l'uomo finisce per scoprire perché aveva ragione di ritenerla come certa.

Questo finisce per dimostrarci come funzionava in Pletone un metodo eminentemente tradizionale, praticato particolarmente dalla teologia cristiana. Ma l'esempio tratto dalle *Leggi* fa ben risaltare l'importanza del ruolo che la storia era fatalmente chiamata ad avere in questa filosofia.

Se il nostro pensatore non era interessato che alle verità di ordine logico o matematico, il metodo geometrico non avrebbe senza dubbio manifestato delle tali esigenze; ma poiché egli si soffermava soprattutto all'accertamento delle verità giuridiche e religiose, l'inchiesta storica e geografica si è imposta con forza. Per scoprire le «nozioni comuni» che costituiscono precisamente l'essenza del diritto e della religione naturali, per discernere queste verità da pregiudizi locali o effimeri, infine per giudicare meglio le opinioni discordanti, bisogna studiare attentamente i costumi e le leggi di tutte le società umane.

Questa esigenza del metodo geometrico, applicato alle cose morali e religiose, ebbe la più paradossale delle conseguenze: introdusse una disciplina essenzialmente deduttiva, e al principio stesso di questa deduzione, il ricorso all'induzione, la necessità di procedere all'esame minuzioso dei fatti storici.

Per scoprire le κοινὰ ἔννοιαι della geometria, Euclide non doveva

<sup>77</sup> Cf. *Lois*, I. I, c. 2 (Alexandre, pag. 34)

procedere a molte vaste inchieste. Era sufficiente l'introspezione, poiché, in simile dominio, dà direttamente accesso alla ragione generale e alle verità del senso comune. Lo stesso non si può dire delle opinioni morali e religiose. Là è indispensabile un'induzione per scoprire le opinioni comuni dell'umanità.

Le esigenze dell'inchiesta così intrapresa si manifestarono progressivamente, e ne risulterà la costituzione di scienze induttive autonome: le discipline storiche.

Così dunque, in Pletone, sebbene sotto una forma embrionale e ben discutibile, la geografia, la storia e la filologia divennero, e molto logicamente, delle condizioni *sine qua non* del progresso filosofico. Ma *ipso facto* le conoscenze preferite dell'Umanesimo si trovavano trasformate in parti integranti della filosofia. Quale giustificazione più completa si poteva sognare per il movimento umanista e per lo sforzo del Rinascimento?<sup>78</sup>

Una tale conseguenza non poteva che sedurre gli umanisti di Mistrà e, dopo loro, i loro amici o discepoli italiani. Essa aveva anche di che inquietare, poiché, per le ricerche storiche, era l'induzione con i suoi tentativi, le sue ipotesi e le sue teorie contraddittorie, che si introduceva nella filosofia e, ancor più, per fornire i principi stessi della scienza deduttiva! Come credere che i successori arrivassero sempre in quel modo alle stesse conclusioni? I principi si trovavano colpiti da un relativismo veramente congenito. Ma l'ombra di Protagora non si profilava ancora alle prime luci dell'umanesimo.

Il metodo di Mistrà doveva conoscere un successo prodigioso. Ma questa riuscita spiega anche, per una parte, le divergenze di vista fra i primi discepoli di Pletone e soprattutto nei pensatori italiani che ne dipendono: leggeranno gli stessi libri antichi con la medesima avidità di conoscere e la stessa speranza di trovarvi i fondamenti di una morale e di una religione universali, ma non sono gli stessi giudizi che si troveranno verificati da un metodo identico. I progressi del sapere storico, come del resto i pregiudizi e gli scopi diversi degli inquirenti, diversificheranno all'estremo le conclusioni dei platonici del Rinascimento.

<sup>78</sup> I Bizantini dell'epoca erano colpiti dall'importanza che Pletone accordava agli antichi storici. I suoi nemici gliene facevano anche un rimprovero, poiché stimavano che era ancora una maniera di preferire il paganesimo al cristianesimo, facendo più caso alle testimonianze greche e romane che alla Bibbia, della «Storia santa». Vedere a questo proposito: Kamariotès, *Orationes...*, pag. 104. (Nella sua traduzione, Reimarus non ha compreso che si trattava della Bibbia).

Il metodo diventerà ancora più generale e guadagnerà presto la stessa teologia cristiana. Si può dire, senza timore di esagerazione, che la teologia positiva è nata da questo bisogno di una verifica storica e filologica (specialmente biblica) dei dogmi, ossia delle κοινὰ ἔννοια della teologia speculativa.

Sappiamo a quale punto questo movimento contribuì prima al fiorire delle dottrine «evangeliche» e alla disgregazione della cristianità occidentale.<sup>79</sup> In seguito, a partire soprattutto dal XVII secolo, il movimento divenne più strettamente scientifico. Allora cominciarono ad edificarsi i monumenti storici che hanno educato l'uomo moderno e l'hanno orientato verso delle «nozioni comuni» nuove, più oggettive e nello stesso tempo perfezionabili all'infinito, in breve, verso un consenso più realmente universale, quello della scienza induttiva moderna, valido nel campo della storia come in tutti gli altri.<sup>80</sup>

#### 4. – LA FILOSOFIA ETERNA

Cinque secoli di ricerche storiche ed etnografiche, alimentate dalle sorprendenti scoperte della geografia e dell'archeologia, hanno allargato singolarmente il campo delle opinioni ed istituzioni umane che Pletone consigliava di esplorare per fondare la filosofia. La sociologia comincia appena ad organizzare la massa di conoscenze così accumulate. Comprendiamo pertanto la circospezione del filosofo moderno, ma si spiega bene anche l'ingenua intrepidezza degli iniziatori di Mistrà.

Prima della fine del XV secolo, per considerare gli sforzi di un Ficino o di un Pico della Mirandola, dopo quelli di Pletone e dei suoi discepoli immediati, possiamo constatare che gli studi delle tradizioni umane conducevano a delle conclusioni molto divergenti, seguendo i punti di vista e i pregiudizi degli inquirenti. Allora tuttavia l'esame si limitava ancora alle tradizioni dei residenti del Mediterraneo. Presto le scoperte di Colombo e di altri navigatori meno illustri dovevano aumentare lo sgomento, quintuplicando i continenti e le masse umane di cui bisognava ricevere le testimonianze discordanti.<sup>81</sup>

<sup>79</sup> Su questo punto, i Riformatori hanno accettato o, almeno, subito l'influenza del razionalismo del Rinascimento. È tramite incoerenze benefiche di questo tipo che una reazione può diventare fattore di progresso.

<sup>80</sup> Sull'incorporazione della filologia nella filosofia, a partire dal Rinascimento, vedere le pagine profonde che Renan vi ha consacrato nell'*Avenir de la Science Œuvres complètes*, ed. H. Psichari, t. III, Parigi, 1949), pag. 829 ss.

<sup>81</sup> Pletone – e questo testimonia di nuovo come egli era attento agli avvenimenti contemporanei – si è da parte sua vivamente interessato alle ricerche geografiche del suo tempo; vedere a questo



Presto il giudizio dei filosofi doveva essere rimesso *sine die*, e la faccenda archiviata fino al XVIII secolo. Ma all'uscita dal Medio Evo, nel momento in cui, minacciata dall'Islam, la cristianità cominciava a prendere in considerazione il punto di vista dei suoi vicini immediati e ad ascoltare, del resto, la voce della civiltà antica, era naturale e possibile ancora concepire un ricorso al consenso universale dell'universo antico, dell'«oikouménè».

In una tale consultazione, in questo concilio «ecumenico» di un genere nuovo, la filosofia doveva prevalere sulla teologia, e la voce degli Antichi diventare fatalmente preponderante, poiché solo, per ipotesi, il pensiero greco poteva pretendere fare dell'unanimità un comune denominatore e presentare la cauzione della perennità. In Pletone questa conseguenza è sottolineata compiacentemente, ma anche nel platonismo fiorentino, il più favorevole al cristianesimo, essa non poteva essere evitata. Da qui questo vasto sforzo combinatorio, per stabilire le equazioni capaci di salvaguardare i dogmi cristiani essenziali...confondendoli con quelli delle altre religioni, antiche o contemporanee.

Per comprendere i loro tentativi, bisogna sapere come questi filosofi si raffiguravano il corpo delle tradizioni umane, quale era per loro questa «philosophia perennis» di cui la cui stabilità stessa garantiva il valore.

Questa concezione si arricchirà particolarmente nel corso del Quattrocento, tramite la scoperta di testi greci<sup>82</sup> e soprattutto per la

---

proposito: A. Diller, *A Geographical treatise by G. Gemistus Pletho*; M. -V. Anastos, *Pletho, Strabo and Columbus*, e M. -V. Anastos *Pletho and Strabo on the Habitability of the Torrid Zone*.

<sup>82</sup> Démétrius Rhallès Kabakès che possiede l'*Oratio* IV di Giuliano l'Apostata, si rammarica che il suo maestro Pletone non l'abbia conosciuto; vedere J. Bidez, *La tradition manuscrite... de l'empereur Julien*, pag. 79. In modo ancora più manifesto, Bessarione ha riunito una documentazione antica superiore a quella di cui poteva disporre, almeno in permanenza, il filosofo di Mistrà. Non ci sarebbe bisogno d'altra prova che l'antologia costituita da Pletone, copiando di sua mano dei passaggi talvolta considerevoli di autori che non doveva avere sempre a sua disposizione. I manoscritti autografi di questa antologia sono passati in seguito alla biblioteca di Bessarione. Vedere. R. e F. Masai, *L'œuvre de G. Gémiste Pléthon...*, pagg. 540-549. Non è evidentemente certo che questi riassunti e copie di Pletone siano integralmente arrivati fino al suo discepolo. Altri elementi di questa antologia possono essere sia definitivamente perduti, sia semplicemente smarriti nelle biblioteche dove non si è ancora potuto riconoscerli (i facsimili allegati all'articolo suddetto possono favorire un'eventuale identificazione). Senza voler trascurare l'azione di motivi meno elevati, tali quali i capricci della moda, la vanità, il gusto del fasto, ecc., senza negare la volontà di salvaguardare l'esistenza dei testi, messa in pericolo dall'invasione turca, possiamo supporre che il motivo principale della ricerca e della copia degli autori greci negli ambienti del Rinascimento, fu precisamente il desiderio di conoscere meglio i concetti e i costumi degli Antichi. È il caso senza alcun dubbio dell'ammirevole collezione dei manoscritti greci, riunita da Bessarione e tramandata alla Repubblica di Venezia (fondo iniziale della Marciana); ma la ricerca dei manoscritti da parte dei Medici, che li mettevano a disposizione di un Ficino, doveva rispondere alla stessa preoccupazione. Non avrebbe affatto

combinazione delle tradizioni greco-latine con le tradizioni giudeo-islamiche, ma la sintesi storica proposta da Pletone continuerà ad organizzare tutto il sapere fino a Pico della Mirandola e ben oltre il XVI secolo.

Non è facile essere equo giudicando la rappresentazione che Pletone si faceva del passato della filosofia.

Molte delle sue debolezze sono certamente scusabili, in considerazione delle difficoltà di raggiungere allora la verità storica. Nessuno, per esempio potrà rimproverargli d'aver considerato come autentici tutti i dialoghi che portavano il nome di Platone nei manoscritti, neanche l'opera attribuita a Timeo di Locri. Quest'ultimo errore tuttavia ebbe pesanti conseguenze, poiché doveva pesare sull'interpretazione del *Timeo* di Platone come sulla critica di Aristotele; nondimeno era perdonabile e, del resto, comune nella sua epoca.

In altre occasioni, invece, è difficile discolpare Pletone dal rimprovero di credulità, reale o interessato. Per esempio, l'epoca in cui visse Zoroastro era così difficile da stabilire tramite le informazioni di cui si disponeva allora? Le date date da Plutarco sembravano sicuramente favorevoli a Pletone.<sup>83</sup> Bisogna subito aggiungere che da questo punto storico, apparentemente insignificante, dipendeva la sorte dello schema giudeo-cristiano tradizionale, che aveva accreditato Eusebio e che permetteva ai cristiani di presentare l'opera di Platone come del Mosè più o meno deformato.<sup>84</sup> Dalla fine dell'antichità ogni famiglia spirituale si vantava volentieri di un'antichità venerabile. L'argomento pagava. Ma precisamente il rimprovero più grave che possiamo fare a queste visioni storiche, è il loro carattere interessato, utilitaristico. La storia era ancora ai suoi primi balbettii, e già si pretendeva servirsene per fini di propaganda!

---

ispirato ugualmente la costituzione di altre biblioteche, come quella del Vaticano, collocata sotto la direzione di un Platina, quelle di Urbino, Cesena, ecc.?

<sup>83</sup> È certo che Pletone stesso non era vittima dell'affermazione di Plutarco; vedere il passaggio di un'altra delle sue opere, tradotta in seguito, pag. 136, dove si rifiuta di prenderla alla lettera. Sulla giustificazione che bisogna dare sulla favolosa cronologia di Zoroastro, vedere J. Bidez e F. Cumont, *Les Mages hellénisés*, vol. I, pag. 7, 13 s.; vol. II, pagg. 8, 9, 70, 78, 258 ss (queste ultime pagine raccolgono e commentano i testi di Pletone, consacrati al profeta), e M. -V. Anastos, *Pletho's Calendar...*, pag. 279 ss.

<sup>84</sup> È ancora, del resto, la tesi che Scolario oppone alla storia come la propone Pletone, vedere particolarmente Scholarios, *Œuvres complètes*, t. IV, pag. 11-15.

Malgrado tutto, l'indulgenza resta valida: senza interesse, crediamo che gli uomini si fossero dati tanta pena per ricopiare ed interpretare gli antichi documenti? Del resto, a torto o a ragione, non tutto è stato ancora tralasciato della rappresentazione che la scuola di Mistrà si è data dell'ellenismo. Trasmesso da essa, dai neoplatonici al Rinascimento italiano, questa sintesi storica sussiste ancora, in buona parte, nella scienza attuale. La sua idea maestra attesta sempre la sua fecondità: molti concetti ellenici sono stati veicolati da una lunga tradizione di saggezza orale che permette di collegare il platonismo al pitagorismo e a delle fonti orientali, indipendenti dalla Bibbia.<sup>85</sup> Possiamo anche constatare che dopo un periodo di abbandono più o meno completo, questo collegamento delle tradizioni elleniche alla saggezza dell'Oriente (vedere i lavori di studiosi come Fr. Cumont e J. Bidez) e, d'altra parte, l'interpretazione neoplatonica del platonismo ritrovano ai giorni nostri il favore di storici eccellenti.

Pletone si è adoperato molto per accreditare questa idea. Ha dovuto parlarne spesso e con persuasione ai suoi allievi, ai suoi amici, poiché noi ne percepiamo molteplici echi. A priori del resto, conoscendo l'importanza, primordiale ai suoi occhi, delle nozioni comuni e del consenso universale, potremmo concludere l'esistenza obbligatoria, nella sua filosofia, di una tradizione immemorabile di saggezza. In virtù di questo sistema eminentemente conservatore – anche reazionario, al punto di diventare rivoluzionario, a dispetto dell'Ortodossia, che rappresenta una tradizione relativamente recente –, l'umanità possiede da sempre le verità chiave della filosofia. Solo le esposizioni possono variare nel corso

<sup>85</sup> Vedere i recenti studi di C. J. de Vogel, *On the Neoplatonic Character of Platonism and the Platonic Character of Neoplatonism*, in: *Mind* 62 (1953), pagg. 43-64; Ph. Merlan *From Platonism to Neoplatonism*, La Haye, 1953, A. Mansion, *Het Aristotelisme in het historisch perspectief. Platonisme, Aristotelisme, Neoplatonisme*, in *Mededelingen van de K. Vlaamse Academie...van België*, Kl. d. Letteren, 16 (1954), n° 3.

Contro l'ipotesi di un'influenza dell'Oriente su Platone, bisogna notare delle reazioni abbastanza forti, particolarmente da parte di W. J. Koster, *Le mythe de Platon, de Zarathoustra et des Chaldéens. Étude critique sur les relations intellectuelles entre Platon et l'Orient*, Leyde, 1951 (sul movimento degli studi platonici in questi ultimi anni, consulteremo utilmente, i rapporti presentati da P.-M. Schuhl, P. Courcelle, M. de Gandillac e R. Marcel al Congresso di Tours-Poitiers dell'Associazione G. Budé, 3-9 sett. 1953, Atti del Congresso, Parigi, 1954). Nondimeno, mi sembra che ci siano delle serie ragioni per pensare che la sintesi dell'avvenire riserverà un posto apprezzabile alle influenze orientali, anche se i filologi classici non possono ritrovarla tramite i loro metodi. In ogni caso, l'importanza che il cielo ha preso nelle speculazioni dell'Occidente a partire da Platone e Aristotele, non sembra spiegabile con la sola evoluzione interna del pensiero greco. – Qui vi è, per l'antichità, un problema paragonabile a quello che divide gli storici del XV secolo, riguardo l'influenza dei Bizantini sul Rinascimento italiano.

dei tempi. Mai i geni che le contingenze della storia possono far sorgere, sapranno trovare delle dottrine essenzialmente nuove. Coloro che pretendono d'averlo fatto, un Aristotele per esempio, o i fondatori delle religioni che si dichiarano rivelate, si riconoscono, per lo stesso fatto, alcuni «sofisti» ingannevoli.<sup>86</sup> Il solo progresso possibile consiste nel mettere meglio in luce la fondatezza o la concatenazione delle intuizioni primarie, degli «eterni». E questo termine è da prendere in tutta la sua forza, poiché, nel pensiero di Pletone, come nell'ellenismo in generale, il mondo e l'umanità non conoscono né l'inizio né la fine.

In questa prospettiva infinita, l'eredità dell'antichità greca non rischia di perdere un po' del suo prestigio? Senza dubbio, diventa anche indispensabile poter collocare i pensieri, consegnati per iscritto da Omero in poi, nel proseguo di una tradizione che affonda nella notte dei tempi e che integra la saggezza dell'Oriente. Da cui la valorizzazione significativa di Zoroastro e dei Magi. Da cui anche la spogliazione dei dossiers della letteratura classica, particolarmente degli storici e dei geografi, per rimuovere tutte le sopravvivenze della preistoria ellenistica, capaci di accreditare l'idea di un platonismo ed anche di un neoplatonismo prima di Platone.

L'ipotesi di una tradizione autentica, ma orale ed anche esoterica,

---

<sup>86</sup> Non è superfluo, senza dubbio, osservare che le idee di Pletone sulla storia della filosofia e particolarmente sul possesso eterno delle principali verità per la razza umana, non sono estranee neanche allo stesso Stagirita. Al contrario, è molto notevole che uno dei libri più conosciuti della *Metafisica* esprima già, tutto sommato, il concetto che ritroviamo presso Pletone, concernente la «tradizione veramente divina» della verità filosofica e del valore puramente utilitario delle espressioni mitiche che gli danno le generazioni successive. «Una tradizione venuta dall'antichità più remota e trasmessa sotto forma di mito alle età successive, ci comunica che gli astri sono degli dei e che il divino abbraccia l'intera natura. Tutto il resto di questa tradizione è stato aggiunto più tardi, in una forma mitica, in vista di persuadere la moltitudine e per servire le leggi e gli interessi comuni. Così si dà agli dei la forma umana, o li si rappresenta somiglianti a certi animali, e si aggiunge ogni sorta di precisioni di questo genere. Se si separa dalla recita il suo fondamento iniziale, e lo si considera da solo, per avere la credenza che tutte le sostanze primarie sono degli dei, allora ci si accorgerà che è una tradizione veramente divina. Mentre, secondo ogni verosimiglianza, le arti diverse e la Filosofia sono state sviluppate per quanto possibile a più riprese ed ogni volta perse, queste opinioni sono, per così dire, delle reliquie della saggezza antica conservate fino ai nostri tempi. Tali sono le riserve mediante le quali accettiamo la tradizione dei nostri padri e dei nostri predecessori più antichi.» (Aristotele, *Met.*, A 8 (1074 b 1-14), trad. Tricot, vol. II, pag. 184-185). Riprendendo per conto suo le concezioni che sembrano ai moderni quelle del neoplatonismo, vi era dunque anche quella del primo storico della filosofia, di Aristotele stesso, che Pletone professava. Lo constatiamo una volta di più, è nel corpus aristotelico stesso, e precisamente nei suoi passaggi diretti contro i sostenitori delle Idee, che il nostro pensatore trova un alimento per le sue convinzioni platoniche. Questo fenomeno, frequente in Pletone, è rivelatore del suo spirito di contraddizione, della sua ombrosa e molto moderna indipendenza

poteva reclamarsi da testimonianze molto numerose.<sup>87</sup> Delle preoccupazioni identiche presso gli ultimi rappresentanti del platonismo antico avevano d'altronde appianato le vie di Pletone. Da tutto questo poté dunque abbastanza facilmente edificare una sintesi storica, perfettamente plausibile nell'insieme, almeno per il suo tempo.

Le opere di Aristotele, con i loro numerosi riferimenti alle teorie anteriori, fornirono molti elementi a questa sintesi. Ma lo Stagirita ha fatto riferimento ad alcune delle tradizioni essenziali del platonismo. Diventava dunque essenziale confutare l'audace eresiarca dell'ellenismo, mostrando che aveva precisamente errato ogni volta che aveva abbandonato l'opinione comune. È ciò che fece Pletone nelle sue conferenze di Firenze agli umanisti.<sup>88</sup>

Per la sua dimostrazione, Pletone dovette spiegare Aristotele, collocandolo nel suo contesto storico. Come suo contemporaneo Lorenzo Valla, e per dei motivi analoghi, fu così portato a sviluppare la critica storica ed anche a fondare, si può dire, la storia moderna della filosofia. Nel sillabo delle sue lezioni, che egli redasse sulle rive dell'Arno nella primavera del 1439, le considerazioni propriamente storiche sono naturalmente ridotte alla porzione congrua. Fortunatamente, le spiegazioni esatte tramite le *Obiezioni* di Scolario hanno condotto Pletone a mostrarsi molto più proliquo nella sua *Replica*. È là e nelle *Leggi*, che si possono raccogliere gli elementi della sua rappresentazione della storia della filosofia.

Condividendo l'entusiasmo avveroistico e tomistico per l'opera dello Stagirita, Scolario aveva dichiarato che «senza Aristotele, il genere umano non conoscerebbe niente della fisica»<sup>89</sup>. Pletone afferrò questa occasione per fare una doppia messa a punto: in primo luogo non intende proscrivere il corpus aristotelico, così prezioso in particolare per la fisica,<sup>90</sup> ma correggere gli errori per rendere la sua lettura inoffensiva e più proficua. In secondo luogo, mette in guardia contro l'idea che Aristotele sarebbe l'inventore delle dottrine che è stato talvolta il primo a consegnare per iscritto:

<sup>87</sup> Da notare, per esempio, la menzione degli «agrapha» filosofici in un testo classico, ben conosciuto da Pletone (cf. in seguito, pag. 178, n. 2): Plotino, *Enneadi*, V, I, cap. 9 (ed. Bréhier, pag. 27, l. 31).

<sup>88</sup> Vedere in seguito, pag. 329 ss.

<sup>89</sup> Scholarios, *Œuvres complètes*, t. IV, pag. 5, l. II.

<sup>90</sup> *Replica* f. 32 r, l. 13 ss. (Gass, 26). Il riferimento esplicito che Pletone fa nella sua introduzione delle *Lois* (ed. Alexandre pag. 5), come alla fonte maggiore della sua propria fisica, è garante per noi della sincerità dei testi paralleli nel *De Differentiis* e nella *Replica*.

Si tratta di una cosa fra le molte altre che vi sfugge: non è per mancanza di conoscenza che Platone non ha scritto niente sulle scienze, è perché egli stesso e prima di lui i pitagorici giudicavano bene non scrivere su queste questioni, ma trasmetterle a viva voce ai loro discepoli, con l'idea che sarebbero più sapienti se avessero queste conoscenze in loro-stessi e non nei libri. Infatti, non ci si preoccupa molto del suo possesso durevole nell'anima, quando si immagina di possedere la scienza nei libri. Quando si può ottenere questo possesso durevole, è dunque l'ideale. Ma poiché, secondo le circostanze, la buona e cattiva fortuna introducono nella nostra attività scientifica interruzioni numerose e talvolta lunghe, è utile scrivere, poiché forniamo così una sorta di memoria a coloro che non possono dedicarsi alle scienze senza interruzione. Ecco perché Platone stesso ha lasciato delle note, ma toccando solo i principi della logica, della fisica, dell'etica e della teologia. Platone insegnò dunque la filosofia: tuttavia non era la sua che comunicava, ma quella dei discepoli di Zoroastro che era arrivata a lui tramite i Pitagorici. Pitagora, infatti, aveva frequentato in Asia dei magi discepoli di Zoroastro e è stato così iniziato alla filosofia. Ora, seguendo fra gli altri Plutarco, Zoroastro è più antico dei Troiani di cinquemila anni. Se ciò non è credibile come tale e quale, deve almeno essere il più antico di quelli che chiamiamo generalmente saggi e legislatori, eccettuando l'Egiziano Mènès, questo legislatore poco saggio. Del resto, anche in Egitto, i sacerdoti hanno adottato di preferenza le dottrine dello stesso Zoroastro, e sono queste dottrine che sono diventate famose. Per quel che concerne i riti della loro religione, si attenero alle istituzioni di Ménès che erano senza valore, ed è ciò che le rendeva ridicole.<sup>91</sup>

Ora, che Platone sia stato l'adepto di questa filosofia, è quello che ci provano gli Oracoli della tradizione di Zoroastro che sono sopravvissuti fino a noi. Sono infatti interamente d'accordo con le opinioni di Platone.

Platone non trasmette nei suoi dialoghi che i principi della filosofia, ossia lo stretto necessario e toccando solamente le questioni principali. Per il resto, lasciava ai suoi discepoli la cura di tenerla a mente a partire da questi principi e di ciò che gli avevano sentito insegnare.

Aristotele, al contrario, frequentò molto le lezioni di Platone, ma in seguito, sotto la responsabilità della filosofia, praticò in realtà la «sofistica»: invaghito di vana gloria, volle diventare il capo di una sua setta.<sup>92</sup> Per questo sconvolse e corruppe i principi della filosofia, consegnati da Platone e giunti a lui dalla notte dei tempi. Del resto, ciò che aveva raccolto dalla bocca di Platone, lo considerò come sua proprietà e lo mise per iscritto introducendovi per giunta un sacco d'errori. Come d'altra parte si è occupato oltre misura di cose lontane dai principi e senza importanza, egli

<sup>91</sup> Sul re Min e le sue istituzioni vedere: J. Bidez e Cumont, *op. cit.*, t. II, pag. 260, come i testi di Erodoto (II, 4 e 99) e di Diodoro (I, 45 e 89, 3) che conosceva Pletone e ai quali questi autori rinviava. D'altra parte, sulle origini di questa cronologia e il suo significato vedere: J. Bidez, *Eos, ou Platon d'Orient*, Bruxelles, 1945, pagg. 35-37, e l'erudito studio di M.-V. Anastos, nel *Dumbarton Oaks Papers* IV, pag. 279 ss.

<sup>92</sup> Questo contesto fa ben vedere ciò che intendeva Pletone esattamente con questo termine, peggiorativo da Platone in poi: la sofistica sta alla filosofia eterna dei κοινὰ ἔννοια come nel cristianesimo l'eresia sta alla tradizione immutabile dell'Ortodossia. Ancora, come nell'interpretazione tradizionale dell'eresia, la «deviazione» del sofista non è spiegabile che per l'orgoglio, per la volontà di distinguersi dalla folla degli spiriti umani.

pubblicò un sacco di opere, avendo inventato questa quattordicesima specie di sofismo: colpire la gente poco istruita con la massa dei suoi scritti. La filosofia, a dire il vero, contiene poche parole e tratta poche cose. Essa tratta infatti dei principi dell'essere, e colui che li avesse afferrati perfettamente, sarebbe capace di giudicare tutto quello che può ancora venire dalla conoscenza dell'uomo.<sup>93</sup>

Questo testo non ha bisogno di commenti. Notiamo solamente il ruolo che gli *Oracoli caldaici* giocano nell'argomentazione di Pletone. Prima di essere convenientemente datati, tali apocrifi dovevano fatalmente fuorviare i primi storici della filosofia. In questa prospettiva, era effettivamente molto difficile difendere Aristotele. Il suo silenzio sulle dottrine essenziali della creazione e dell'immortalità dell'anima umana diventava veramente scandaloso. Al contrario, la dottrina di Platone guadagnava, al contatto di questi scritti, una fermezza di linee ed una potenza metafisica assolutamente incomparabili. Poiché, del resto, i dialoghi potevano soddisfare gli artisti più esigenti, si comprende l'entusiasmo che la rivelazione del Platone platonico suscitò nell'Italia del Rinascimento e, già prima, nella Sparta neo-ellenistica.<sup>94</sup>

A questa traccia storica, forzatamente sommaria, potremmo aggiungere molte precisazioni tramite dei passaggi presi dal libro delle *Leggi*. Vista l'influenza di questi concetti sul platonismo del Rinascimento e la necessità in cui ci troveremo presto di parlare più in dettaglio di questo trattato poco accessibile,<sup>95</sup> ci si perdonerà qualche citazione più estesa.

Leggiamo prima questo riassunto che ha il vantaggio di mettere in risalto l'importanza che Pletone accordava alle minime tracce di spiritualismo, alle epoche più remote che permetteva di raggiungere l'«archeologia ellenica» :

<sup>93</sup> *Replica*, f. 32r, l. 23-33r, l. 19 (ed. Gass, 28-37). Tutti i rimproveri di Pletone ad Aristotele possono riassumersi in uno solo: Aristotele ha spezzato «la continuità storica» dello spiritualismo, «la catena d'oro della saggezza mistica» (H. Stein, *Sieben Bücher zur Geschichte des Platonismus*, vol. III, pag. 121).

<sup>94</sup> Il Platone del Rinascimento doveva essere fatalmente pressapoco quello del neoplatonismo. Conviene tuttavia osservare che infatti, questo concetto, è trasmesso in Italia dai suoi maestri bizantini, al primo posto dei quali bisogna collocare Pletone. I contemporanei non si sono ingannati. Si conosce particolarmente la testimonianza di Ficino nella sua introduzione alla traduzione di Plotino (vedere in seguito, pag. 375 s), ma non ci si rende conto in modo più sufficiente al giorno d'oggi dell'effetto che poteva produrre, sui discendenti spirituali di Petrarca, la presenza fra di loro di un Greco in possesso dei testi e delle esegesi tradizionali di Platone. Se il Platone greco, che era ancora muto per Petrarca per mancanza di interprete, è così eloquente per un Ficino o per un Pico, è essenzialmente a Pletone e ai suoi discepoli che è attribuito il cambiamento. Ecco un debito che l'Occidente non può rinnegare.

<sup>95</sup> Migne non ha giudicato conveniente riprodurlo nella sua *Patrologie*. Bisogna dunque ancora ricorrere all'edizione di Alexandre, che le biblioteche più importanti non sempre possiedono.

Ecco le guide che noi scegliamo fra i legislatori e i saggi: è innanzitutto il più antico di cui ci è pervenuto il nome, Zoroastro, che ha rivelato, col più grande scalpore, ai Medi, ai Persiani e alla maggior parte degli antichi popoli dell'Asia, la verità sulle cose divine e sulla maggior parte delle altre grandi questioni. Dopo di lui vengono, fra gli altri, Eumolpo, che ha fondato presso gli Ateniesi i misteri di Eleusi per insegnarvi il dogma dell'immortalità dell'anima; Minosse, legislatore di Creta; Licurgo, degli Spartiati: aggiungiamo Ifito e Numa, di cui il primo, di concerto con Licurgo, fondò i giochi Olimpici in onore di Zeus, il più grande degli Dei, e il secondo dette ai Romani un gran numero di leggi di cui molte relative agli Dei, e specialmente alle cerimonie religiose. Fra i legislatori, ecco quelli che preferiamo. Fra gli altri saggi, scegliamo, presso i Barbari, i Bramini dell'India e i Magi di Media; presso i Greci, fra gli altri e su tutti i Cureti, che la tradizione tramanda come i legislatori più antichi: sono coloro che hanno evocato l'esistenza degli Dei del secondo e terzo ordine<sup>96</sup>, l'immortalità delle opere e dei figli di Zeus, e quella dell'Universo tutto intero, credenze che erano state distrutte in Grecia dai Giganti, questi esseri empi che lottarono contro gli Dei. Tramite la forza dei ragionamenti invincibili, e per la guerra che essi fecero ai Giganti, i Cureti trionfarono sui loro avversari che pretendevano che tutto è mortale, tranne il solo creatore, antico principio di tutte le cose. Dopo di loro, citeremo i sacerdoti di Zeus a Dodona e gli interpreti dei suoi oracoli<sup>97</sup>; molti altri uomini ispirati ed in particolare il divino Polyide, che Minosse stesso coltivava per la sua saggezza; Tiresia che dette ai Greci un gran numero di conoscenze elevate, che sviluppò col maggior scalpore la teoria delle migrazioni dell'anima e dei suoi ritorni sulla terra; Chirone, precettore di un gran numero di eroi del suo tempo, al quale si devono molte conoscenze e scoperte importanti; aggiungiamo i sette saggi che fiorirono con clamore all'epoca in cui Anassandride e Aristotele regnavano a Sparta: Chilone di Lacedemone, Solone di Atene, Biante di Priene, Talete di Mileto, Cleobulo di Lidia, Pittaco di Mitilene e Misone di Chene. A tutti questi maestri aggiungiamo ancora<sup>98</sup> Pitagora, Platone, così come tutti i filosofi distinti che si sono formati alla loro scuola, e dei quali i più illustri sono Parmenide, Timeo, Plutarco, Plotino, Porfirio, e Giamblico. Essendosi accordati tutti sulla maggior parte delle questioni e sulle più importanti, sembrano aver imposto le loro opinioni, come le migliori, agli uomini più assennati che sono succeduti loro.<sup>99</sup>

<sup>96</sup> Vedremo in seguito (pag. 279) ciò che Pletone intende con questo.

<sup>97</sup> M.me M. Curvers-Delcourt mi ha fatto osservare come sia curioso che Pletone non citi il più celebre degli oracoli, quello di Delfi.

<sup>98</sup> Si osserverà la voluta disinvoltura con la quale Pletone tratta questi grandi rappresentanti dell'ellenismo: non vuole che siano considerati come i fondatori della sua filosofia; la logica del sistema esige che essi non siano che i primi ad averla messa per iscritto. I più antichi e Platone stesso si sono limitati a consegnarne solo i principi; è Aristotele che, per primo volle scrivere la *summa* dell'ellenismo. Pletone non è tenero, lo sappiamo già, per colui che considera come un amministratore infedele, ma, vista l'assenza di altri trattati completi, bisognava ben ricorrere alle sue opere come ad una fonte insostituibile. È quello che fece Pletone, come vedremo in seguito. Molti platonici attuali sono di nuovo ricorsi a questo metodo per interpretare i dialoghi e supplirvi.

<sup>99</sup> *Lois*, ed. Alexandre, trad. Pellissier, pagg. 31-33.



Se non possedessimo che le *Leggi* per giudicare lo spirito storico del loro autore, il verdetto non sarebbe senza dubbio dei più favorevoli.

Nello scorcio di storia della filosofia che abbiamo appena letto, si incontra questo «pressapochismo entusiasta» del «romanticismo» che A. Renaudet denunciava nei suoi corsi su «l'Italia e il Rinascimento italiano», come il difetto di Petrarca e della maggior parte dei pensatori del Quattrocento.

Ma, come lo studio della religione di Mistrà ci farà meglio comprendere, l'opera di Pletone era destinata a presentare agli ammiratori entusiasti dell'Antichità una trasposizione mistica, politeistica, e non la filosofia nella sua logica nudità.

Tutto sommato, le *Leggi* costituiscono una volgarizzazione del pensiero di Pletone. È dunque dopo gli scritti più propriamente filosofici che conviene giudicare il vigore e l'esattezza del suo spirito. Ora, mai noi ci ritroveremo questi «pressapochismi». Sono facili da notare delle inesattezze, particolarmente nell'interpretazione data al pensiero di Aristotele, ma la conoscenza dei testi, il senso delle sfumature dottrinali, il vigore del ragionamento non hanno di uguale che la precisione tecnica di un'espressione, castigata senza dubbio, ma mai verbosa, retorica. Anche nelle sue *Leggi* del resto, Pletone non cade mai nell'ampollosità romana – e bizantina – cara a troppi umanisti. Sebbene fondatore di religione, non ha, infatti nulla di un ispirato. Manca anche precisamente di quel calore, del senso tragico, in breve di quel romanticismo che sembrava necessario per accendere l'emozione religiosa. Pletone era nato per essere, come Lorenzo Valla, un critico lucido ed audace o, come tanti scolastici, un vigoroso costruttore di sistema. Ma avendolo portato le circostanze storiche ad optare per il platonismo ellenico, non poté evitare d'edificare un sistema religioso, né soprattutto di predicare la sua nuova religione; ciò non era certo senza un ricorso minimo ai «pressapochismi» dei volgarizzatori e alla retorica inseparabile da ogni predicazione.

Nondimeno, come gli stessi difetti si riconoscono negli scritti politici, specialmente nella *Memoria per Teodoro*, Pletone non può essere completamente immune dal rimprovero fatto agli umanisti. La verità è che in tutti gli scritti dove egli crede di dover fare intervenire le regole della retorica, Pletone non evita i difetti del genere, particolarmente un accumulo pedante di esempi antichi, la cui pertinenza non appare più sufficiente all'informazione e allo spirito storico dei moderni.<sup>100</sup> Aggiungiamo che in

<sup>100</sup> Su queste mancanze di Pletone, eredità della retorica bizantina, dobbiamo accettare il giudizio di Mamalakis, pag. 99 s.

poesia non è più felice che nella prosa da cerimoniale. Le sue vere qualità appaiono piuttosto negli scritti tecnici, dove l'esattezza e il calore della convinzione presiedono da sole alla scelta dell'espressione. Là, al contrario, il suo laconismo, la sua precisione, e la sua vivacità di spirito fanno meraviglia. Del resto, queste qualità non sono sempre assenti non più delle *Leggi* e delle *Memorie*, come abbiamo già potuto giudicare dai numerosi estratti qui allegati. Per essere perfettamente equo, bisogna ricordarsi del resto che in Pletone, come in Platone, «la dialettica insegna il vero con l'aiuto della dimostrazione», mentre «la retorica si accontenta di accreditare delle opinioni verosimili grazie alla persuasione». <sup>101</sup>

Nelle *Leggi*, l'enumerazione delle autorità – di cui si fa difficoltà ad immaginare l'effetto, tuttavia così considerevole, su un umanista del Quattrocento –, è seguita da una dichiarazione che ne sottolinea bene il senso e l'importanza filosofica. Le spiegazioni, fornite alla fine del nostro capitolo precedente, ci permetteranno di lasciar parlare il testo senza interromperlo, ma anche senza temere che la sua vera portata sfugga:

Tutti (i saggi e i filosofi suddetti) essendosi accordati sulla maggior parte delle questioni e sulle più importanti, sembrano aver imposto le loro opinioni, come le migliori, agli uomini più assennati che si sono succeduti dopo di loro. Noi le seguiremo dunque, senza cercare di rinnovare nulla da nostra parte su dei così grandi argomenti e senza accogliere alcuna delle innovazioni moderne di alcuni sofisti. Esiste questa differenza capitale fra i saggi e i sofisti, poiché i saggi esprimono delle opinioni sempre in armonia con le credenze più antiche, in modo che, anche per la loro antichità, le vere dottrine hanno la meglio su delle proposizioni erranee che sono state formulate o che lo sono ancora, mentre i sofisti mirano sempre al nuovo, unico oggetto della loro ambizione. È, infatti, il mezzo migliore per pervenire a questa vana gloria in vista della quale si agitano. <sup>102</sup>

Si sarà compreso chi sono i sofisti: sono evidentemente i fondatori e i dottori del cristianesimo, e senza dubbio anche quelli delle altre religioni rivelate, Giudaismo, Islam, le cui dottrine rispondono tutte alla segnalazione: «un'ispirazione profetica degli dei che vengono a visitarli». <sup>103</sup>

Il metodo di Pletone soprattutto in metafisica, si trova di conseguenza già tracciato:

Per noi, adoteremo le dottrine e le parole degli uomini più assennati dell'antichità; poi, con l'aiuto del ragionamento, il più divino dei nostri mezzi per conoscere, noi confronteremo tanto esattamente per quanto possibile tutti i sistemi per giudicare quale è la migliore opinione in tutte le cose. Poiché

<sup>101</sup> P. Frutiger, *Les mythes de Pletone*, Parigi, 1930, pag. 158. Non giudichiamo dunque il pensiero del filosofo neanche quello dello storico dopo i discorsi del retore.

<sup>102</sup> *Lois*, ed. Alexandre, trad. Pellissier, pag. 33-35.

<sup>103</sup> Vedere il testo allegato qui di seguito.

il grande vizio dei poeti e dei sofisti, è di non dare mai alcuna ragione valida delle opinioni che portano avanti; è ad un'ispirazione profetica degli Dei, che senza dubbio li hanno appena visitati, che fingono gli uni e gli altri di dovere avere queste conoscenze. Così i poeti, ornando le loro parole col fascino dell'espressione e del ritmo, seducono coloro che li ascoltano e trascinano gli spiriti che non sanno distinguere l'accordo dello stile e dell'armonia con la verità o la falsità dei pensieri<sup>104</sup>. Del resto i poeti si preoccupano abbastanza poco di persuadere quelli che li ascoltano, per loro è sufficiente divertirli, che si persuadano o meno: ma vi sono degli uomini sui quali agiscono di più di quel che esse cerchino di fare. Per i sofisti, gli uni impiegano dei falsi ragionamenti invece di argomenti giusti e veri, e ingannano così gli spiriti grossolani; gli altri, i più ciarlatani di tutti, fingono di operare certi miracoli e sembrano compiere delle grandi cose tramite un potere divino, ma in realtà, mezzi e risultati, tutto è impostura: tuttavia ingannano gli spiriti deboli ed incapaci d'esame: poi le loro menzogne cresciute tramite discorsi e scritti venuti in seguito ne traviano molti altri, infine queste dottrine ricevono dall'abitudine di sentirle ripetere fin dall'infanzia, un'autorità che rende il male maggiore agli Stati accreditando mille principi assurdi che hanno le più gravi conseguenze<sup>105</sup> per la condotta della vita umana. Al contrario, i ragionamenti ben dedotti insegnano chiaramente la verità sugli oggetti sottomessi all'esame, e si offrono essi stessi alla discussione di una critica attenta, conducono gli ultimi venuti così come i primi ad una scienza personale e non presa a prestito, contrariamente a coloro che, ingannati dagli insegnamenti dei sofisti, prendono a prestito ciecamente la loro persuasione da coloro che si sono lasciati persuadere prima di loro.<sup>106</sup>

La sola ambizione che era permessa a Pletone, era dunque di apparire, al suo tempo, come l'interprete per eccellenza dell'ellenismo, identificato con la «filosofia eterna». Sappiamo che simile onore non gli fu rifiutato dagli uomini del XV secolo: fu ai loro occhi «il principe della setta platonica».<sup>107</sup>

Questo modo di concepire la missione del filosofo conferisce, nel caso di Pletone, una particolare importanza ai problemi concernenti le fonti e l'originalità del suo pensiero. Non è prima di avere esaminato la dottrina che è possibile risolvere un simile problema; vi ritorneremo più utilmente in seguito,<sup>108</sup>

<sup>104</sup> Se ne ricordi, è precisamente il rimprovero che Scolario faceva a Pletone, spiegando la sua apostasia per mancanza di discernimento (vedere sopra, pag. 58).

<sup>105</sup> Si è visto nel cap. II come Pletone era attento alle conseguenze politiche delle idee religiose del suo ambiente. Quanto alla sua osservazione sull'imperio delle dottrine udite fin dall'infanzia, non ci si può impedire di accostare il giudizio, non meno sprezzante, pronunciato da Jean de Jandun un secolo prima: «...ad hujus modi et similium credulitatem [si tratta del dogma della creazione nel tempo] multum facit consuetudo audiendi a pueritia hujus dicta» (*Fisica* VI, II). Bisogna sottolineare come tali opinioni trovano difficilmente posto nella teoria di L. Fèbvre sulla storia della miscredenza?

<sup>106</sup> *Lois*, ed. Alexandre, trad. Pellissier, pag. 35-37

<sup>107</sup> Doukas, *Hist. Byz.*, antica traduzione veneziana, 214 (ed. Bekker, pag. 458).

<sup>108</sup> Vedere in seguito, cap. VII, § 2, e le edizioni di testo con commentari (in preparazione).

ma ora due osservazioni non saranno superflue.

All'alba del Rinascimento, lontano dal volere, come i romantici, trarsi fuori dalla «classica situazione difficile»,<sup>109</sup> Pletone pretendeva al contrario di ritrovare la via della tradizione. Non ci si può dunque aspettare di trovare, presso il nostro umanista, questa forma di originalità che Brunetière chiama la singolarità. Ma, come il critico stesso ha mostrato con forza e fortuna, gli stessi luoghi comuni non escludono necessariamente l'originalità. I luoghi comuni non sono tali, nel senso peggiorativo dell'espressione, ossia non mancano di valore originale, «fintantoché li lasciamo scappare come formule apprese alla maniera delle lezioni a scuola»<sup>110</sup>. Evidentemente questo rimprovero di psittacismo può essere fatto a molti scrittori bizantini. È il loro difetto più comune. Vale per la scuola di Mistrà? Ecco la questione.

Certamente i testi di Pletone fiorirono in tutta l'antichità, le sue idee come le sue espressioni possono generalmente, nel dettaglio, essere riportate a qualche precedente. Ma l'insieme di queste idee, come di queste parole, non è originale? Vi è un solo platonico che abbia pensato tutte queste idee o che le abbia collegate alla stessa maniera? Nò, neanche Platone. Su un punto Pletone pota, su un altro innesta, e l'insieme vive di una vita tutta personale, originale.

È che in realtà, nella tradizione, nella stessa scolastica, che sia essa platonica o aristotelica, un filosofo può perfettamente mantenere il merito dell'originalità, come Dante può essere personale riprendendo un tema così usato come la discesa agli inferi.

Infatti ci sono molte maniere di inventare: non è necessariamente «trovare al di fuori di un luogo comune», è anche «rinnovare il luogo comune e appropriarsene».<sup>111</sup> Un autore vi è riuscito quando egli «ha ripensato, ritrovato, riscoperto per conto suo le ragioni dell'eterna verità che, giustamente, ne hanno fatto quello che si chiama luogo comune»<sup>112</sup>. Ma queste parole non definiscono esattamente lo scopo che si assegnavano gli umanisti? Non avevano altra ambizione che ritrovare le verità scoperte dagli Antichi. Non è, in modo più cosciente ed ancora più concreto, il fine che si è proposta la filosofia della κοινὴ ἐννοία, ossia precisamente del luogo comune?

<sup>109</sup> F. Brunetière, *Histoire et littérature*, t. 1 (Parigi 1884), pag. 46.

<sup>110</sup> *Op. cit.*, pag. 51 s.

<sup>111</sup> *Op. cit.*, pag. 47.

<sup>112</sup> *Op. cit.*, pag. 52. Si ritroveranno le medesime idee, applicate alle tradizioni filosofiche, in un libro come quello di Aldous Huxley, *The Perennial Philosophy* (trad. J. Castier, Parigi 1949).

Ogni lettore imparziale delle sue opere maggiori deve convenire che Pletone è riuscito a ripensare in modo personale molte dottrine antiche, così bene tanto l'antica opposizione del platonismo e dell'aristotelismo quanto le antiche cronache e la storia della Grecia, il problema religioso o la questione d'Oriente. D'altronde, è giusto osservare che molti fra questi luoghi comuni non sono per noi tali come per gli umanisti che ce li hanno resi familiari. All'epoca, tutta tesa come fu verso la restaurazione dei valori antichi, e per questo, l'attività di un Pletone era nuova, addirittura, per certi aspetti, veramente singolare.

Del resto, anche nell'utilizzazione degli scritti precedenti, Pletone rompe con le abitudini bizantine. Come ha giudiziosamente fatto osservare Anastos: «A differenza degli scrittori bizantini che plagiano *verbatim* i testi dei loro predecessori, Pletone...riproduce di solito dei pensieri e delle idee piuttosto che delle parole e delle frasi.»<sup>113</sup>

Naturalmente questo non facilita la ricerca delle fonti.

Potremmo pensare di circoscrivere questo problema determinando, a priori, in qualche modo, gli autori che un Pletone ha potuto conoscere. Ma vi era veramente molto dei testi greci antichi, trasmessi dalle copie bizantine, che il nostro scrittore non avrebbe letto? Dobbiamo dubitarne, quando sappiamo che la trasmissione di questi testi è stata assicurata precisamente per mezzo di Pletone. Non dissimuliamolo, molto spesso i confronti che si sarà condotti a fare non potranno avere niente di esclusivo. Nell'assenza, frequente, di espressi riferimenti (o equivalenti), giungeranno raramente alla certezza. Come preconizza Anastos, sarà necessario tener conto degli autori che Pletone cita all'occasione per nome, e, se il contesto permette di valutare in quale stima tiene ciascuno di loro, si potranno calcolare le loro rispettive possibilità d'azione.

Ma, in generale, queste ricerche dettagliate possono essere lasciate agli editori e commentatori dei testi di Pletone.<sup>114</sup> Un altro compito si impone qui: sarà necessario ritrovare come le tradizioni platoniche furono ripensate a Mistrà. Vedremo che esse lo furono in modo lucido, vigoroso e, in definitiva, in maniera realmente nuova.

<sup>113</sup> Anastos, *Pletho's Calendar and Liturgy*, pag. 190.

<sup>114</sup> I primi risultati delle ricerche di M. Abate Felix sono particolarmente incoraggianti: attestano presso Pletone una lettura assidua, di Platone ed Aristotele senza dubbio, ma anche dei loro commentatori antichi. È, del resto, ciò che lasciano già presumere gli utili confronti stabiliti da Taylor, *G. Pletho's Criticism...*, cap. VI.

## CAPITOLO IV

# L'IDEALISMO DI PLETONE

### 1. – IL PROBLEMA CRITICO

La filosofia di Pletone, l'abbiamo constatato, vuole essere con proposito deliberato una filosofia del senso comune. Di solito non è da questa angolazione che si affronta il problema critico. Quindi non dobbiamo aspettarci che sia stato trattato con la penetrazione dei moderni nella scuola di Mistrà. Pletone non ignora tuttavia il problema. Egli è molto cosciente del posto, logicamente primario, che gli spetta alla soglia della metafisica. Infatti lo affronta dal III cap. del suo primo libro delle *Leggi*.

Non è una critica radicale che Pletone istituisce. Come la maggior parte dei suoi predecessori, egli si contenta di far tacere gli eventuali obiettori, senza porsi il problema per se stesso. In altri termini, egli non si domanda se la filosofia è un'impresa conveniente, se noi possiamo costruire una valida metafisica. Non tenta più di riconoscere i limiti delle nostre facoltà cognitive. Come umanista audace, fiducioso nell'uomo, ne esaltava piuttosto la capacità. Tuttavia non è possibile ignorare che sono stati formulati dei dubbi da Protagora e da Pirrone. Non si eviterà affatto la discussione, ma ci si dichiarerà soddisfatti, quando i due oppositori saranno messi schiena contro schiena, quando essi avranno dovuto convenire che le loro parole perorano la causa contro loro stessi, che insomma sono d'accordo con tutti per fidarsi delle nostre facoltà. Non è il principio stesso della logica che sarà messo in questione, né il valore delle «nozioni comuni», è su questi invece che ci si appoggerà per confutare i dubbi e fondare il credito della ragione:

Protagora dice che tutto è vero, che l'uomo è la misura di ogni cosa, e che ciò che ciascuno s'immagina, per ciò stesso esiste.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> *Lois*, I, 3, trad. Pellissier, pag. 39.

A questo soggettivismo radicale si oppone il dubbio, non meno radicale, di Pirrone:

egli sostiene che niente è vero, che l'uomo è incapace di essere giudice di alcunché e che non bisogna nemmeno credere alla testimonianza delle cose.<sup>2</sup>

Il loro radicalismo fa la debolezza di queste idee, ne fa anche precisamente delle dottrine, dei dogmatismi. Si rifiutano dunque subito per manifesta contraddizione:

le loro due proposizioni sono facili da capovolgere e di conseguenza da confutare: se si dice che tutto è vero, si sarà forzati ad essere d'accordo con la verità dell'opinione contraria, che è quella della maggior parte degli uomini, a sapere che tutte le cose non sono vere; se si dice che niente è vero, si conviene che neanche quest'affermazione lo è.<sup>3</sup>

Il dialettico non manca di sottigliezza, ed è sicuro di avere dalla sua parte i burloni. Ma avrebbe trionfato così facilmente sui dubbi meno sicuri di loro stessi, dei dubbi veri e non delle negazioni? Tuttavia riconosciamo che, per conto suo, Pletone ha approfondito maggiormente il problema ed ha voluto dargli una risposta più positiva. Ma, fedele al suo metodo, è tramite il ricorso al senso comune, alla κοινὴ ἔννοια che egli procede. Ecco un primo argomento:

quasi tutti gli uomini [σχεδὸν ἅπαντες, si sa che l'unanimità assoluta non è richiesta] considerano che gli uni sono più sapienti e gli altri più ignoranti; domanderanno delle lezioni ai sapienti ed accusano gli ignoranti di non possedere abbastanza bene ciò che pretendono di conoscere; non sarebbe così se gli uomini accettassero che il vero è pensato da tutti o da nessuno.<sup>4</sup>

La convinzione profonda ed unanime degli uomini appare ancora dalla seguente esperienza:

Tutti gli uomini (ἅπαντες ἄνθρωποι) sarebbero d'accordo nel dire che le contraddizioni non sono contemporaneamente vere insieme né false insieme. Non uno solo esiterebbe a proposito di questa «nozione» (ἐννοία).<sup>5</sup>

Pletone dà allora un esempio preso da una materia che gli sta a cuore:

Così tutto il mondo dirà che questa proposizione: l'Universo è eterno, ha per contraddittoria questa: l'Universo non è eterno, e non può essere che queste due proposizioni siano allo stesso tempo tutte e due vere o tutte e due false; in tutti i casi simili, solo una delle proposizioni è vera e l'altra è falsa.<sup>6</sup>

<sup>2</sup> *Lois*, I, 3, trad. Pellissier, pag.39.

<sup>3</sup> *Ibid.*

<sup>4</sup> *Ibid.*, traduzione più letterale.

<sup>5</sup> *Ibid.*

<sup>6</sup> *Ibid.*

A questo esempio tratto dalla vita del pensiero, dal comportamento puramente teoretico dell'uomo, se oso dire, egli aggiunge una testimonianza che ha potuto sorprendere nella sua condotta pratica:

Anche per l'avvenire nessuno sosterrà che tutti i fatti verranno necessariamente a giustificare le sue previsioni o che tutti verranno a smentirle e, ma ciascuno sa in anticipo che alcuni eventi le contraddiranno, mentre altri saranno d'accordo con loro, in modo che certe previsioni saranno vere e le altre false.<sup>7</sup>

Queste dimostrazioni non si rivolgono probabilmente a degli obiettori molto reali. Sembra tuttavia che il XIV secolo abbia conosciuto a Bisanzio, una rinascita dello scetticismo. Lo si attribuisce, non senza ragione, alla rinascita delle lettere che «favorendo il ritorno allo studio dell'antichità classica, attirò la curiosità degli spiriti su Pirrone e su Sesto Empirico», agli sviluppi della medicina che, allora come nell'Antichità, reclutava degli adepti al pirronismo, favorendo l'empirismo.<sup>8</sup> Ma quello che Pletone soprattutto incontrava, era un certo agnosticismo, sostenuto dai teologi. Questi non potevano screditare eccessivamente la ragione, sotto pena di rendere inefficaci le loro proprie dimostrazioni apologetiche, ma non potevano non ammettere il razionalismo radicale di un Pletone, sotto pena di «abbandonare» la fede.

Dopo il suo rifiuto degli estremisti, Protagora e Pirrone, è dunque coi teologi che se la prende:

Non bisogna più tener conto di quest'altra opinione, che, se fossimo capaci di raggiungere in qualche cosa la conoscenza del vero, non sarebbe di nostra competenza, in qualità di uomini, di portare le nostre ricerche sulle cose divine, a causa dell'inferiorità della nostra intelligenza, e perché gli Dei non vogliono che la loro natura sia oggetto di una curiosità indiscreta. Infatti, gli Dei non potrebbero averci dato invano il desiderio di studiare la loro natura, se avessero voluto interdirci questo studio, e rifiutarci la facoltà di acquisire su di loro alcune nozioni chiare. Del resto, sarebbe ugualmente assurdo ammettere che noi dobbiamo, o non avere alcuna idea di queste cose e vivere così come dei bruti, o piuttosto accettare a caso e senza esame tutte le immaginazioni che si presentano, ciò che non ci permetterebbe di raggiungere la felicità che perseguiamo. Infatti, quand'anche, per un caso divino, qualcuno, senza il soccorso della ragione, incontrasse la verità su queste materie, dopo averla acquisita, mai sicuramente la possederebbe, e non potrebbe gioire né di una felicità perfetta né di alcuna fortuna, non avendo né la ragione, né la scienza necessarie per schiarirsi sulle questioni più importanti, e ignorando anche se egli è felice o no. Poiché non è sufficiente immaginarsi di essere felice, questo può accadere anche a dei folli; bisogna anche sapere per che cosa e come si è felici, ciò che è bene per l'uomo e ciò che è cattivo, e perché.<sup>9</sup>

<sup>7</sup> *Ibid.*

<sup>8</sup> Vedere R. Guiland, *Essai sur Nicéphore Grégoras*, Parigi, 1926, pag. 207.

<sup>9</sup> *Lois*, I, 3 trad. Pellissier, pagg. 41-43.



Lo constatiamo, nei giudizi che toccano i principi delle cose e della condotta, Pletone non può accontentarsi della semplice credenza, la sua ragione deve potere giudicare pienamente. Non vede del resto nulla da obiettare a questo voto della sua natura. Benché la sua dottrina dell'analogia – così come vedremo in seguito – gli riservasse anche la possibilità – non è Pletone che parlerà di un «Dio sconosciuto»<sup>10</sup>. Ben differente in questo dai neoplatonici, l'umanista trova perfettamente normale accedere direttamente al mondo divino.

le cose divine non contengono alcun vizio che possa obbligare gli dèi a nasconderli, e questi dei sono incapaci di un sentimento di gelosia che impedirebbe loro di associare ai loro altri benefici quello di lasciarsi conoscere. E sebbene la natura divina sia estremamente al di sopra di quella dell'uomo, non si può dire per questo che egli sia condannato a non conoscerla, poiché egli possiede anche la ragione e delle facoltà che non sono del tutto estranee alla natura divina. Infine se gli dei ci hanno disposti a cercare la loro natura, è precisamente perché noi la ricercassimo, la conoscessimo almeno in parte, e traessimo da questa conoscenza i maggiori vantaggi.<sup>11</sup>

Tutto sommato, per Pletone, il vero dibattito non è di ordine epistemologico. Non si tratta di sapere se la nostra ragione è atta a costruire una metafisica oggettivamente valida, o entro quali limiti può farlo. La questione, come tale si pone infatti, è più circoscritta, si tratta di decidere quale delle due grandi soluzioni elleniche contrapposte è la giusta, quella di Aristotele o quella di Platone.

Quanto al valore della conoscenza, non è neanche, propriamente parlando, messa in questione. Per lui, come in tutta la tradizione uscita da Platone, la prima operazione di una facoltà cognitiva, l'intuizione, la conoscenza propriamente detta, è sempre infallibile. È solamente allo stadio ulteriore, al livello della combinazione e del giudizio che può insinuarsi l'errore. L'affermazione è stata formulata incidentalmente da Pletone, poiché, a proposito dell'origine delle nostre idee, egli scarta ogni possibilità di soggettivismo:

<sup>10</sup> Dodds (vedere: Proclus, *The Elements of Theology*, ed. E. R. Dodds, pag. 310 ss.) ha preteso che i testi del Parmenide fossero sufficienti per rendere conto dell'attitudine neoplatonica in questo campo, senza influenza gnostica o orientale. Io non ne sono così sicuro. Senza dubbio l'ellenismo ombroso di un Plotino poteva essere tranquillizzato dall'esistenza di questi testi platonici; ma li avrebbe collocati al cuore della sua teologia, senza esservi stato incitato dallo spirito regnante nel suo ambiente? Altro è l'influenza dei testi, influenza riconoscibile per i procedimenti della filologia, altro l'azione dello spirito, della mentalità di un'epoca. Noi abbiamo la contro-prova: Pletone manifesta una maggiore affinità di spirito con l'età classica e Platone, se non addirittura con Aristotele, piuttosto che con il neoplatonismo e l'ambiente mistico dove questo è sbocciato; ma allo stesso tempo scompariva ogni interesse per la teologia mistica.

<sup>11</sup> Lois, trad. Pellissier, pag. 43.

quello che non esiste da nessuna parte, l'anima non può trarne una conoscenza dal suo proprio profondo, poiché per natura non può pensare qualcosa che non ha alcun tipo di esistenza.<sup>12</sup>

Questo riveste agli occhi di Pletone l'evidenza di un fatto, e il fatto non meno evidente dell'errore non saprebbe contraddirlo. L'esperienza dell'errore ha senza dubbio, e a giusto titolo, reso gli uomini esitanti, circospetti, ma l'errore peggiore sarebbe precisamente ricavarne del sospetto al posto delle nostre facoltà e del loro esercizio spontaneo:

poiché gli errori nelle opinioni non sono combinazioni di non-esseri, ma ben combinazioni di esseri, gli uni con gli altri, sono solamente delle sintesi che non sono corrette.<sup>13</sup>

Quello che costituisce realmente per Pletone il problema epistemologico, non è dunque il valore, né il limite delle nostre facoltà cognitive, è la maniera in cui bisogna concepire la struttura della realtà oggettiva per rendere conto della conoscenza che ne abbiamo. Altrimenti detto, il problema non è critico, ma ontologico. È il problema tradizionale delle Idee, il quale si confonde infatti, come vedremo, col problema metafisico.

Prima di affrontare questa grave questione, notiamo, come corollario, che la concezione della conoscenza come pura ricettività consegna l'ultima spiegazione della fiducia di Pletone nelle «nozioni comuni». Se ogni passo del nostro spirito, anteriore alla riflessione e al giudizio, è sempre e unicamente il cogliere dell'essere, se è in questo che consiste la concezione intellettuale, per conoscere la verità oggettiva basterà affidarsi al verbo mentale e alla sua espressione, il verbo orale o scritto, il linguaggio. E questo, nei giudizi, ossia là dove si può insinuare l'errore, possiede una superiorità molto netta sulla concezione personale, la più geniale: l'uso comune, la κοινὴ χρῆσις, esprime dei giudizi sicuri, delle κοινὰ ἔννοιαι.

Infatti, in una tale concezione della conoscenza, l'errore è sempre legato a delle condizioni particolari, sfavorevoli al normale esercizio delle facoltà. Prendendo la precauzione di consultare degli spiriti diversi in condizione differenti, si neutralizza necessariamente l'azione delle cause individuali di errore. Se, allora, non appare alcuna unanimità, il giudizio dovrà rimanere incerto, e ciascuno potrà provare a farsi un'opinione con l'aiuto delle proprie delucidazioni. Invece, se il parere è unanime o conosce poche

<sup>12</sup> ... οὐδ' αὖτ' μηδαμοῦ ἄλλοισι ὄν, αὐτὴν ἐξ αὐτῆς διανοεῖσθαι, οὐδὲ γὰρ πεφυκέναι τὴν ψυχὴν, μηδαμῇ ὄν τι διανοεῖσθαι. *De Differentiis*, f. 22v, l. 4-5 (P. G., 160, 917 A).

<sup>13</sup> ... τὰς γὰρ ψευδεῖς τῶν δοξῶν, οὐχὶ μὴ ὄντων, ἀλλ' ὄντων μὲν, ἄλλων δὲ κατ' ἄλλων εἶναι συνῴσεις πινάς· οὐ κατὰ τὸ ὁρῶν γιγνομένας. *De Differentiis*, f. 22v, l. 6-7 (P. G., loc. cit.).

eccezioni, non è possibile l'esitazione: la minoranza, se ve ne è una, deve essere attribuita al margine d'errore lasciato agli individui<sup>14</sup>, mentre la «nozione comune» esprime il giudizio dell'autorità infallibile nella materia, vale a dire la Ragione che esercita la sua funzione naturale, nella pienezza dei suoi mezzi.

Ma allora la filologia e la storia non conosceranno senza appello alla filosofia e alla religione? Questo è ciò che noi possiamo verificare nella condanna dei Profeti e del Filosofo, che ha pronunciato l'Umanista di Mistrà.

## 2. – LA QUESTIONE DELLE IDEE

La disputa sugli universali è uno dei grandi fatti della storia del pensiero del Medio Evo. Senza volervi ridurre l'attività filosofica del tempo<sup>15</sup> bisogna riconoscere che la «corrispondenza... fra le nostre conoscenze astratte e gli esseri extramentali»<sup>16</sup> è stata durante diversi secoli, sotto una forma o un'altra, la maggiore preoccupazione della filosofia.

A dire il vero, tuttavia, nelle scuole dell'Occidente, gli universali non furono all'inizio una grande difficoltà. Fino al XI secolo, gli «antiqui doctores» professarono assai tranquillamente un ingenuo realismo, che i loro avversari qualificarono più tardi come «realismo eccessivo». Per loro non vi è il problema critico, poiché tutto ciò che noi conosciamo, sia per mezzo dell'intelligenza che per mezzo dei sensi, esiste *tale quale* all'esterno di noi.

Le esigenze del dogma avrebbero ben potuto suscitare qualche ostacolo, che scorse da parte sua la Chiesa bizantina; ma nei Latini, S. Agostino aveva appianato il cammino. Bisogna osservare infatti – e, in uno studio sul platonismo di Mistrà, non si insisterebbe abbastanza su questo aspetto del problema – che i filosofi cristiani, e anche quelli musulmani, non potevano professare l'idealismo platonico senza alcuna modifica. Sotto pena di abbandonare il loro primo dogma, quello di «un solo Dio creatore», dovevano negare la sostanzialità alle Idee, svuotare queste di ogni soggettività propria per farne dei puri oggetti di pensiero.

<sup>14</sup> Maggioranza e minoranza non sono calcolate qui secondo le regole di noi democratici. L'aristocrazia bizantina disprezzava il parere del volgo, di «coloro che...prendevano ciecamente a prestito la loro persuasione da coloro che si sono lasciati persuadere prima di loro» (*Lois*, I, 2, trad. Pellissier, 37). Hanno voce solo i «ben pensanti», οἱ τὰ βελτίω φρονῶντες (*De Differentiis*, f. 17v, l. 14s. = cap. XII; f. 18r, l. 18 = cap. XIII inizio; ecc), che bisogna evidentemente identificare con gli spiriti capaci di «una scienza personale e presa in prestito» del trattato delle *Leggi* (*loc. cit.*).

<sup>15</sup> Cf. De Wulf, *Histoire de la philosophie médiévale*, t. I, n° 13.

<sup>16</sup> De Wulf, *op. cit.* N° 76, pag. 143.

È ciò che S. Tommaso d'Aquino ha spiegato con la sua abituale lucidità: «Platone ammetteva... che le forme delle realtà sussistevano per sè stesse al di fuori della materia, e le nominava «Idee»: è partecipandovi che la nostra intelligenza, secondo lui, conosce ogni cosa. In tal modo, la materia corporale, per partecipazione all'idea di pietra, diventa una pietra; e parallelamente la nostra intelligenza, partecipando alla stessa idea, conosce la pietra. Ma sembra estraneo alla fede ammettere che le forme possano sussistere senza materia al di fuori delle realtà: i Platonici dicevano per esempio che «la vita in sé», «la saggezza in sé» sono delle sostanze creatrici. Di conseguenza, sant'Agostino ammette, invece delle idee di Platone, delle «ragioni» di tutte le creature, esistenti nello Spirito divino: è a partire da queste ragioni che gli esseri sono formati, e che l'anima umana conosce ogni cosa.»<sup>17</sup>

Rivisto e corretto sotto l'influenza del dogma, il platonismo antico ebbe inoltre a subire presto la critica del peripatetismo rinascimentale. Queste forze coniugate ebbero per risultato il trionfo di un «realismo moderato», d'ispirazione aristotelica più o meno pura.

Così dunque, all'epoca di Pletone, le Idee avevano, dopo secoli, smesso di essere delle sostanze, degli «in sé» capaci di pensare e di agire, e non solamente di essere pensati e realizzati. Senza dubbio, erano riconoscibili delle vestigia dell'idealismo platonico fino all'averroismo; ma Aristotele stesso ne era esente? Del resto, la dottrina essenziale era abbandonata: il mondo ideale perdeva ogni consistenza ontologica, e la sua funzione d'intermediario era ripresa dalle sfere celesti di Aristotele. Il Medio Evo trova questo compromesso specialmente in uno dei maestri arabi più ascoltati, come lo spiega ancora molto bene S. Tommaso: «è contro la natura stessa delle cose sensibili che le loro forme sussistano senza materia. Aristotele ne dà numerose prove. Per questa ragione Avicenna, rigettando l'opinione di Platone, pose come tesi non che le forme intellegibili delle realtà accessibili ai sensi sussistono senza materia, ma che esse preesistono sotto una modalità immateriale nelle intelligenze separate. Esse derivano dalla intelligenza primaria nella seguente e così di seguito fino all'ultima intelligenza separata che egli nomina «intelletto agente». È da questo che, secondo il pensiero di Avicenna, derivano le specie intellegibili nelle nostre anime, e le

<sup>17</sup> S. Th. 1<sup>a</sup> q. 84 a. 5. c. Traduzione J. Webert (ed. della *Revue des Jeunes*, Parigi, 1930), pag. 42 s.

forme sensibili nella materia corporale. Avicenna si accorda così con Platone per ammettere che le nostre specie intellegibili derivano da forme separate. Ma Platone dice che esse sussistono per se stesse, Avicenna che sono nell' «intelletto agente». <sup>18</sup>

In una terza tappa, il realismo perderà ancora il terreno che la dottrina dell'astrazione gli aveva conservato. Per molti degli scolastici, gli universali non saranno più che dei concetti, delle semplici «parole» (*voces*), dei «nomi» (*nomina*), senza alcuna essenza corrispondente «a parte rei».

Questo «nominalismo» faceva molti adepti nelle Università del Nord, quando Pletone prese in esame a sua volta il problema. Ma, cosa notevole, a Mistrà non sembravano essere preoccupati di questo importante movimento. Non sembra che neanche a Firenze se ne siano preoccupati all'epoca del concilio (1438-1439). Il fatto deve spiegarsi, senza dubbio, per l'assenza dei rappresentanti dei grandi centri scolastici, che sostenevano allora il concilio di Basilea. Gli Italiani e i Greci erano pressoché soli a Firenze. Da un punto di vista filosofico, questi ambienti erano entrambi nella sfera d'influenza spirituale di Bologna e Padova. Ora l'attualità filosofica vi era nettamente dominata dai problemi dell'aristotelismo. Non è dunque al puro concettualismo che Pletone doveva opporre la teoria delle Idee, ma al realismo moderato degli aristotelici. Questo aveva del resto allora degli ardenti sostenitori nei Greci: Scolario, Gaza, Giorgio di Trebisonda...

Ancora su questo punto, Pletone rappresenterà dunque la reazione contro le tendenze dominanti del Medio Evo, ma una reazione talmente radicale che essa equivale ad una rivoluzione. Il Maestro di Mistrà, infatti, non fa per niente la figura di difensore antiquato del realismo eccessivo dell'alto Medio Evo. Si spinge ben al di là di questo eccesso, ancora troppo timido ai suoi occhi, per ritrovare e presentare il realismo platonico in tutta la sua sconveniente ed antica nudità. Non vuole nessuno di questi compromessi immaginati dai cristiani o dai mussulmani, poiché, egli lo sa per certo, è della versione greca originale che il suo ellenismo ha bisogno, per giustificarsi di fronte e contro i sistemi religiosi dell'ultimo millennio.

Ne è anche talmente cosciente che, nella difesa pubblica delle posizioni platoniche, prenderà grande cura di velare le sue opinioni. Si limiterà a dimostrare l'inanità delle critiche fatte da Aristotele, senza pretendere di rivelare il suo pensiero: affrontando la questione delle Idee, che egli discute infine e con un'ampiezza tutta particolare nel

<sup>18</sup> S. Th., I<sup>a</sup> q. 84 a. 4 concl., trad. Webert, pagg. 35-36.

suo *De Differentiis*,<sup>19</sup> egli nota come preambolo:

Ci resta da trattare una delle questioni principali: quella delle Idee. A loro proposito, senza pretendere di fare nostre tutte le parole di Platone, si può benissimo dimostrare che, anche su questo punto, l'opposizione di Aristotele è senza valore, che egli deforma (συκοφαντοῦντα) la verità o che i suoi ragionamenti non provano nulla. Del resto, in quel che procede, si trovano dei casi in cui, senza approvare Platone (οὐδὲν Πλάτωνι συνειρηκότες), abbiamo dimostrato che Aristotele si confutava da se stesso.<sup>20</sup>

Eccoci dunque avvertiti: non è nel *De Differentiis*, né negli scritti pubblici, che raggiungeremo il fondo del pensiero di Pletone su questa questione primordiale. Non sarà tuttavia inutile leggere attentamente il capitolo del *De Differentiis*, anche a costo di completarlo in seguito con la lettura degli scritti esoterici.

Del resto, se Pletone desidera fuorviare certi lettori sul suo sentimento personale, ha avuto almeno la lealtà di non difendere mai delle posizioni filosofiche contrarie alle sue convinzioni. Mai lascerà supporre che si possano soddisfare le esigenze fondamentali del sistema platonico, bloccando tutte le Idee in una sola Intelligenza, sia che essa sia Dio stesso o semplicemente il motore di una sfera celeste.

È dunque al platonismo di Mistrà che il *De Differentiis* mirava introdurre i platonici d'Italia. Ciò dovrà essere ben presente nello spirito, quando ci sforzeremo di determinare fino a che punto si è esercitata l'influenza di Pletone sul platonismo del Rinascimento. Per il momento, accontentiamoci di seguire Pletone in questa porzione del cammino dove egli consente di guidarci.

Prima di affrontare lo studio propriamente filosofico della teoria delle Idee, l'autore del *De Differentiis* si sente fermato da una grave obiezione di principio. Sappiamo l'importanza decisiva che la tradizione rivestiva ai suoi occhi, come espressione del consenso universale. Si comprenderà allora che la sua confutazione dello Stagirita esordisce con questa messa a punto preliminare:

bisogna innanzitutto che ci convinciamo della falsità dell'asserzione di Aristotele, secondo la quale sono i successori di Socrate che per primi hanno iniziato a trattare delle Idee, vale a dire Platone evidentemente.<sup>21</sup>

È chiaro, infatti, che tutta l'autorità del fondatore dell'Accademia non fu sufficiente a garantire il valore della teoria, poiché, nel sistema di Pletone,

<sup>19</sup> Questa questione occupa il cap. XX che costituisce, da solo, più di un terzo dell'opuscolo.

<sup>20</sup> *De Differentiis*, f. 21v, l. 14-18 (cf. *P.G.*, 160, 916 B).

<sup>21</sup> *De Differentiis*, f. 21v, l. 19-21 (*P.G.*, 160, 916 B). Cf. Aristotele, *Metaf.* A 6 (987 b).

ogni novità dottrinale è per ciò stesso considerata un errore.

È qui che gli apocrifi platonici furono un soccorso decisivo per l'ellenismo:

Con ogni evidenza i pitagorici hanno fatto uso di questa dottrina, come si può concludere dal libro di Timeo di Locri. L'universo infatti vi è presentato come l'immagine di un modello intelligibile: del mondo ideale.<sup>22</sup>

Una volta collegata alle tradizioni pitagoriche, la teoria delle Idee era salvata, poiché queste tradizioni si perdevano nella notte dei tempi, e il loro carattere orale sopprimeva ogni mezzo di controllo, ma anche di contestazione!

L'affermazione di Aristotele avrebbe senza dubbio dovuto incitare Pletone a sospettare l'autenticità di questo scritto, ma i suoi pregiudizi ellenici e anti-aristotelici gli rendevano più plausibile l'ipotesi di una menzogna dello Stagirita.

Per sostenere la sua grave accusa di disonestà intellettuale, pretende di scoprirlo in modo flagrante in un altro passaggio di Aristotele:

Mentre i loro assertori stimano le Idee non univoche alle cose sensibili, ma equivocate, egli si sforza di farle passare per univoche: non è, dice, il fatto che le Idee sono eterne e le cose sensibili, periture, che impedisce loro di essere univoche, poiché il bianco duraturo non è meno univoco del bianco effimero.<sup>23</sup>

Aristotele che ha così ben formulato le regole della dimostrazione non ha potuto credere egli stesso a simile argomentazione, poiché non gli è potuto sfuggire che il confronto porta al falso. Da un lato, vi è una semplice differenza di durata, dall'altro, ossia fra l'eterno e il perituro, esiste una differenza di natura, dunque equivocità.<sup>24</sup> Nella critica di Pletone, la cattiva fede dello Stagirita sarebbe così evidente.

Essendo scartata l'obiezione preliminare, si procederà alla confutazione delle obiezioni formulate da Aristotele contro la teoria. Tuttavia dovrà ancora precedere un breve esposto di questa:

bisogna dapprima esporre ciò che professano gli assertori delle Idee; il pensiero stesso di Aristotele ne diventerà più limpido.<sup>25</sup>

Come ogni teoria scientifica, la teoria delle Idee è stata concepita per

<sup>22</sup> *Op. cit.*, f. 21v, l. 21-24. Pletone poteva del resto menzionare l'opinione di un eminente precursore, Plotino, che collegava a Pitagora e ai suoi discepoli la dottrina del κόσμος νοητός; vedere *Enn.*, V, I, 9.

<sup>23</sup> *De Differentiis*, f. 21v, l. 24-f. 22r, l. 4 (*P. G.*, 160, 916c); cf. Aristotele, *Metaf.* A 6 (987 b 9) e *Et. Nic.* A 4 (1096 B 4).

<sup>24</sup> *Op. cit.*, f. 22r, l. 4-12 (*P. G.*, *loc. cit.*).

<sup>25</sup> *Op. cit.*, f. 22r, l. 22-24 (*P. G.*, 160, 917 A).

rendere conto dell'esperienza. Il fatto che ha colpito i platonici, è quello della differenza osservabile fra il modo d'essere delle essenze, nelle cose e nel nostro spirito. Mentre, nelle loro realizzazioni materiali, esse sono individuali e periture, nei nostri concetti appaiono universali e immutabili.

Una nozione comune, una valutazione spontanea che tocca il rispettivo valore di questi modi di essere, interviene qui, in modo più o meno cosciente, per proiettare la sua luce e fornire una secondaria importanza al ragionamento: è evidente che l'essere delle essenze nell'intelletto umano è superiore a quello che esse possiedono negli oggetti ai quali la nostra conoscenza sensibile li rapporta. Ecco perché Pletone può riprendere il punto di partenza dei platonici, senza dovere attardarsi a consolidarlo:

I sostenitori delle Idee, egli dice, affermano che l'anima, raccogliendo le ragioni (λόγους) delle cose sensibili in vista della scienza, le possiede in sé in un modo più esatto e più perfetto di quanto esse non siano nelle cose sensibili.<sup>26</sup>

Essendo questo fatto e il suo apprezzamento ammesso senza possibile contestazione, i platonici possono costruire la loro teoria.

Un primo punto è stabilito velocemente:

ora l'anima non può trarre queste ragioni dalle stesse cose sensibili, in quanto esse non vi sono in loro.<sup>27</sup>

Il motivo citato non esige altri chiarimenti, è di nuovo una nozione comune, quella di cui abbiamo già parlato in precedenza e che era un ostacolo all'apparizione di una metafisica materialista<sup>28</sup>: il superiore non può spiegarsi mediante l'inferiore, l'essere non esce dal nulla, neanche, propriamente parlando, l'atto dalla potenza, poiché questa non può oltrepassare lo stadio della pura virtualità senza l'intervento di un essere uguale o superiore, già in atto. E non si potrebbero sostenere i fatti della crescita, dello sviluppo degli uomini, degli animali o delle piante, dal seme alla vita adulta. Tutto questo progresso è evidente, ma si stima che esso sia fatto sotto l'impulso di cause superiori, efficienti e soprattutto formali, estranee all'interessato. La nozione comune, invocata qui come principio, sembra talmente evidente che Pletone potrà, in seguito, edificare su di essa questa argomentazione così strana e, pertanto, così istruttiva per il lettore moderno:

Aristotele obietterà forse che i modelli di questi esseri generati (le piante) sussistono nell'intelligenza del sole e che non hanno dunque bisogno di un altro modello, di per sé esistente. Effettivamente, è chiaro che Aristotele considera il sole

<sup>26</sup> *De Differentiis*, f. 22r, l. 24-f. 22v l. 2 (*P. G.*, *loc. cit.*).

<sup>27</sup> *Op. cit.* f. 22v, l. 3-4 (*P. G.*, *loc. cit.*)

<sup>28</sup> Vedere in precedenza pag. 104



come la causa della generazione degli esseri sottomessi al divenire. Ma a tali obiezioni i sostenitori delle Idee daranno una risposta di questo genere: «se noi constatiamo, Aristotele, che gli esseri della natura sono generati dal sole nel modo in cui i nostri oggetti manufatti sono costruiti dagli operai che li fabbricano, allora noi potremmo ammettere il tuo ragionamento. Ma di fatto constatiamo che gli oggetti manufatti progrediscono verso il loro compimento nella misura in cui gli artigiani sono presenti e applicati al loro lavoro; se essi li abbandonano, invece, prima del loro completamento, questi oggetti non fanno alcun progresso, perché gli operai portano con loro non solamente le loro mani, ma anche i modelli di questi oggetti. Va altrimenti per le cose prodotte dalla natura: vediamo che la maggior parte, anche in assenza del sole, progrediscono verso il loro compimento. Questo è particolarmente chiaro nel caso delle piante e dei frutti la cui crescita è rapida. Manifestamente non progrediscono meno di notte che di giorno. Non è neppure l'Intelligenza del sole che li fa progredire allora, poiché queste specie di Intelligenze partecipate a dei corpi non possono agire per nulla su degli altri corpi senza i corpi ai quali esse stesse sono unite. Del resto, tutti i corpi (agenti) devono assolvere certe condizioni di posizione e disposizione nei riguardi dei corpi pazienti, come il sole non possiede più la notte nei riguardi delle piante. Non è dunque il sole allora che le conduce verso il loro compimento.<sup>29</sup>

Pletone qui fa appello ad una «nozione comune» di fisica, tratta dall'esperienza: un agente corporale non agisce che per contatto, l'azione a distanza non è possibile.<sup>30</sup>

L'applicazione che ne fa Pletone, offre un esempio caratteristico di quelle induzioni imperfette di cui si contentavano troppo spesso gli Antichi e il Medio Evo. D'altra parte, questa dimostrazione della necessità delle Idee fa ben comprendere, in un caso concreto, gli sconvolgimenti che la scienza moderna doveva provocare in tutte le concezioni, ivi compreso le più filosofiche, rovinando la fisica aristotelica.

Del resto, continua Pletone, non è affatto da sole che le piante si perfezionano, poiché<sup>31</sup> nessuna potenza passa all'atto senza che vi sia portata da un atto. Mai un essere perfetto in potenza lo diventa in atto, senza che un altro essere, più perfetto in atto, ve lo conduca. Ecco perché, diranno i sostenitori delle Idee, l'atto che allora perfeziona tali esseri (piante e frutti) noi l'attribuiamo alle Idee.<sup>32</sup>

Poteva portare una simile argomentazione, in quanto gli aristotelici più convinti, essi stessi, non credevano allora che la forma, realizzata in una

<sup>29</sup> *De Differentiis*, f. 26r, l. 19-f. 26v, l. 14 (P. G., 160, 925 C-928 A). Questi testi sono importanti per comprendere la fisica di Mistrà. I passaggi paralleli del trattato delle *Leggi* sono stati riuniti e commentati da Schultze, *Geschichte*..., pag. 189 ss.

<sup>30</sup> Questa tesi è sempre presente nella cosmologia scolastica, vedere per es. J. Gredt *Elementa philosophiae Aristotelico-Thomisticae, Philosophia naturalis*, Thesis XVI: «Actio in distans absolute repugnat».

<sup>31</sup> E qui è l'ostacolo metafisico contro il quale si infrange ogni tentativo di spiegazione materialista.

<sup>32</sup> *De Differentiis*, 26v, l. 14-19 (P. G., 160, 928 A).

porzione individualizzante di materia, bastasse a spiegare il processo della natura, senza l'intervento di una Provvidenza, né, soprattutto, quello delle vere Idee creatrici.

Se Pletone reagì contro le concezioni medioevali, è solamente per eliminarne le influenze aristoteliche e cristiane a profitto di una tradizione platonica più pura, più autentica. Contro la concezione materialista, rimane d'accordo con i suoi predecessori. La sua azione è dettata anche in parte dalla preoccupazione di tagliare ogni radice metafisica al materialismo che vede levarsi, in modo inquietante, nel campo dell'etica.

Così dunque, secondo Pletone, l'anima non può trarre le ragioni delle cose sensibili da queste cose stesse, in quanto non ci sono, e l'ipotesi del sensualismo si trova annullata dalla forza delle evidenze più immediate.

Gli assertori delle Idee scartano allo stesso modo l'ipotesi del concettualismo: l'intelligenza non può creare il suo oggetto. Per necessità di natura, essa non conosce che ciò che è stato dato preliminarmente; la semplice apprensione è infallibile, è solo il giudizio che può essere inficiato da errori.<sup>33</sup> Questa confutazione è notevolmente breve se si pensa al successo, crescente all'epoca, del concettualismo sotto forme diverse; ma anche l'aristotelismo le rigettava. Ora questo da solo poteva essere realmente di ostacolo ai progressi del platonismo in Italia, suscitando delle esitazioni negli umanisti fiorentini.

Tramite queste eliminazioni successive, una sola ipotesi resiste finalmente alle critiche.

resta che è da un'altra natura, molto migliore e più perfetta, che scaturisce nell'anima questo carattere più perfetto delle ragioni delle cose sensibili.<sup>34</sup>

Il dibattito si trova da allora circoscritto senza troppi problemi: la questione vera è di sapere che cos'è questa «natura migliore e più perfetta», questo mondo che trascende quello dell'esperienza.

Per gli uni, questo «mondo ideale» non è esso stesso costituito da una pluralità di soggetti, ma è la rappresentazione delle cose che si concedono la o le Intelligenze creatrici. Fra i sostenitori delle Idee, invece, questo mondo non ha l'unità di un oggetto di pensiero, né il suo carattere accidentale; è fatto, come il nostro, di una moltitudine di sostanze, di soggetti.

È questo platonismo radicale che Pletone sostiene contro le critiche di Aristotele e i compromessi dei platonici timorosi del Medio Evo cristiano. Per comprendere l'originalità della scuola di Mistrà, sono i motivi logici e psicologici di questo atteggiamento audace che bisogna dunque

<sup>33</sup> Noi abbiamo già allegato questi testi in precedenza, pag. 148.

<sup>34</sup> *De Differentiis*, f. 22v, l. 7-9 (P. G., 160, 917 A-B).

afferrare bene. Ma, come egli stesso ci ha dato ad intendere nel suo preambolo, Pletone non voleva dimostrare positivamente il valore del platonismo ellenico nel *De Differentiis*: intendeva limitarsi a confutare le obiezioni di Aristotele. Vi era del resto abbastanza platonismo negli spiriti e nelle tradizioni d'Occidente per raggiungere questo obiettivo, senza dover rivelare troppo crudamente i principi fondamentali della teoria delle Idee. Questa non doveva ad alcun prezzo impaurire le coscienze ancora troppo legate ai dogmi cristiani. Per permettere alle Idee di esercitare tutta la loro potenza di seduzione sugli umanisti italiani, non si poteva prima che indurre questi a superare le posizioni dell'aristotelismo e del platonismo medievali.

La teoria delle Idee trae la sua forza da due necessità: bisogna, si è visto, trovare al di fuori della realtà sensibile e dell'intelletto umano una causa oggettiva ai caratteri degli oggetti di scienza. Bisogna, d'altra parte, spiegare la stabilità delle specie, dei tipi ontologici, attraverso la generazione e la corruzione del mondo sensibile, in quanto:

non è possibile, dicono i sostenitori delle Idee, che un gran numero di esseri possiedano qualcosa di uno e di identico e che questo sia per caso. Non è possibile infatti, che degli elementi ordinati per caso lo siano allo stesso modo, sempre o come regola generale. Ad ogni categoria di esseri che possiedono qualche cosa di uno e di identico, senza che ciò sia accidentale, sarà necessario dunque, pensano, fare presiedere un essere, uno e trascendente, che procura l'essere identico a questa molteplicità.<sup>35</sup>

Aristotele non ha osato attaccare frontalmente delle posizioni così solide: lo ha fatto in maniera velata (ἄσαφῶς)<sup>36</sup>, pretendendo semplicemente che la teoria debba logicamente avere delle conseguenze che contraddicono le affermazioni espresse dal Platonici. Conosciamo il famoso capitolo della *Metafisica* dove Aristotele si spiega a questo riguardo.<sup>37</sup> Vi diceva particolarmente: «di tutti gli argomenti dialettici per mezzo dei quali dimostriamo l'esistenza delle Idee... alcuni... stabiliscono delle Idee delle cose che, a nostro avviso, per noi Platonici, non l'hanno. Infatti, secondo gli argomenti tratti dall'esistenza delle scienze, vi saranno delle Idee di tutte le cose di cui vi è scienza; secondo l'argomento dell'unità nella molteplicità, vi saranno anche delle negazioni; infine, secondo l'argomento che anche ciò che è perito costituisce un oggetto di pensiero, ci saranno anche delle Idee degli oggetti

<sup>35</sup> *De Differentiis*, f. 22v, l. 15-20 (P. G., 160; 917 B-C). Cf. in precedenza, pag. 126, n. 70.

<sup>36</sup> *De Differentiis*, f. 22r, l. 22 (P. G., 160, 917 A).

<sup>37</sup> *Metafisica*, l. A., c. 9.

distrutti, poiché la loro rappresentazione rimane nel pensiero». <sup>38</sup>

La semplice esposizione della teoria, stima Pletone, bastò a fare cadere la maggior parte di queste obiezioni, esse si rivelano vere calunnie o povere arguzie senza valore. <sup>39</sup> È per questo che inizia la sua confutazione da una esposizione della teoria platonica:

I sostenitori delle Idee non pensano che il Dio sovraneamente buono sia il creatore immediato del nostro universo, ma che egli è innanzitutto il creatore di un'altra natura e sostanza, più prossima alla sua propria ed eterna, che si comporta sempre alla stessa maniera nella sua identità. Quanto al nostro universo, è solamente per il tramite di questa prima sostanza che Dio l'ha creato, e non per se stesso. Questa sostanza, essi l'organizzano in un unico mondo intelligibile, che Timeo di Locri chiama «*idanikon*», ossia «*eidikon*» (ideale). All'insieme di tutte le Idee diverse e delle loro Intelligenze che compongono questo mondo intelligibile tutto intero, fanno presiedere la più perfetta delle Intelligenze, alla quale attribuiscono nel governo di tutte le cose il secondo ruolo dopo quello del Dio sovraneamente buono. Questa Intelligenza, prendendo per modello il mondo intelligibile in sé, ha creato il nostro universo, ossia il mondo sensibile. E questo mondo sensibile è l'immagine del mondo intelligibile: sia nel suo insieme che nelle sue parti non possiede nulla che non abbia ricevuto da questo mondo superiore, almeno per ciò che esige una causa. D'altra parte esige una causa tutto ciò che è e tutto ciò che diviene. Le privazioni, evidentemente, gli insuccessi e tutto ciò che è caduta verso il non essere, non esigono affatto una causa. Le cose di questo genere sopraggiungono piuttosto per assenza di causa. Le negazioni, nondimeno, non hanno causa. Poiché le negazioni non appaiono che per mancanza della causa che pone le affermazioni contrarie. Degli esseri prodotti quaggiù per caso, non c'è neppure lassù una realtà unica che ne sia la causa. Poiché tali esseri non appaiono nel nostro mondo che per un concorso di molteplici cause, di cui ciascuna in modo particolare può essere rapportata a questo mondo superiore, ma non c'è nel mondo delle Idee una sola realtà che sia causa di esseri di questa natura. Neppure gli infiniti hanno lassù una particolare realtà, causa di ciascuno di essi; vi è tuttavia, nel mondo dell'aldilà, un'Idea che è la causa unica di tutte le cose che quaggiù cadono verso l'infinito, poiché gli esseri di questo mondo superiore non partecipano mai all'infinito quantitativo. Al contrario, il Dio al di là della essenza non conosce alcuna forma di molteplicità, essendo, infatti, uno in modo sovrano. D'altra parte, in grembo a questo mondo intelligibile esiste una molteplicità, ma finita, e in alcun modo infinita, né in potenza, né in atto. È solamente nel nostro mondo sensibile che l'infinità, per quanto sia possibile, può apparire, a causa della materia da cui l'infinito dipende come dal suo principio primo. Certamente, è dal mondo superiore che la materia trae questa causalità, ma essa là non esiste in modo infinito.

Degli esseri che sono privi di ragione quaggiù, non vi è neppure lassù un'Idea sprovvista di ragione, né per le cose mutevoli un'Idea in movimento. Invece, per le sostanze di quaggiù, per gli attributi essenziali e per le relazioni,

<sup>38</sup> *Metafisica*, 990 b 8-15. Cf. *De Differentiis*, f. 22r. l. 19-f 23r, l. 2 (P. G., 160, 916 D-917 C).

<sup>39</sup> *De Differentiis*, f. 23r, l.3-5 (P. G., 169, 917 C-D).

esistono delle Idee e dei modelli in questo mondo superiore. Esistono delle Idee delle relazioni, perché, in questo mondo superiore, le idee non sono senza relazioni fra di loro. Bisogna dunque che le relazioni del nostro mondo siano delle immagini delle relazioni di questo mondo intelligibile. Ve ne sono anche degli attributi essenziali. Infatti, nell'Uno super-essenziale, visto che è «uno» in modo sovrano, non si distingue né essenza, né attributo, né atto, né potenza. Nelle Idee e nelle loro Intelligenze, poiché non si può uguagliarle a lui, bisogna distinguere gli attributi dall'essenza, ma non ancora l'atto dalla potenza. Quanto agli esseri del nostro mondo, bisogna attribuire loro, oltre la prima, la seconda distinzione, in modo che le Idee del mondo intelligibile abbiano un'esistenza intermedia fra l'Uno super-essenziale e le cose sensibili di quaggiù. Noi abbiamo in tal modo, per quanto brevemente possibile e a grandi linee, esposto quelle Idee che i loro assertori riconoscono e qual modo di esistenza attribuiscono loro.<sup>40</sup>

Dopo questa esposizione, le obiezioni capziose di Aristotele perdono ogni forza. All'obiezione tratta dall'oggetto delle scienze si risponderà:

Poiché le scienze hanno per oggetto ciò che esiste sempre per se stesso, vale a dire gli esseri che sussistono sempre per se stessi – ossia le sostanze – e gli attributi che convengono per se stessi alle sostanze, i sostenitori delle Idee non esiteranno ad affermare che esistono delle Idee di tutte queste cose, ma non allo stesso modo per tutte. Di tutte le cose che, quaggiù, si dividono in specie finite, vi è un'Idea per specie. Delle cose, invece, che si suddividono all'infinito, non ve ne è che una per tutta l'infinità di questi esseri. Per esempio, per tutti i numeri di questo mondo all'infinito, stabiliscono nel mondo superiore una sola idea, semplice e contenente, secondo l'unità, tutto ciò che è numericamente diviso nel nostro mondo e ciò che ne è proprietà essenziale. Anche per le proprietà delle grandezze nel nostro mondo, essi stabiliscono nel mondo intelligibile una forma della grandezza che è una e indivisibile. L'anima illuminata da queste Idee concepisce nella loro estensione il numero matematico e le grandezze matematiche, che sono le ombre e le immagini delle cose intelligibili. Tale è l'opinione di Platone, che stabiliva fra i numeri e l'essenza intellegibile un rapporto simile a quello che esiste fra le immagini nell'acqua o le ombre delle cose sensibili con le cose sensibili stesse.

Quanto alle cose artificiali ora, che sono le opere dell'uomo quaggiù, essi dicono che sono contenute lassù nell'unità della forma dell'uomo. È da là che gli artigiani ricevono, tramite il pensiero, gli uni questo, gli altri quello. E dopo aver formato in loro stessi le idee di ciascuno degli oggetti, sono così capaci di realizzarli nelle cose sensibili.

Quanto a ciò che arriva per accidente, se ve n'è una scienza, poiché tale cose si producono con concorso di cause molteplici, di cui ciascuna può essere a sua volta rapportata al mondo delle Idee, la nostra anima, illuminata da questo mondo a loro riguardo, può acquisirne la scienza.<sup>41</sup>

Pletone crede dunque alla possibilità di una scienza delle cose che giungono per accidente, e noi vediamo qui le ragioni teoriche che fornisce.

<sup>40</sup> *De Differentiis*, f. 23r, l. 5-fr. 23v, l. 22 (P. G., 160, 917 D-920 D).

<sup>41</sup> *De Differentiis*, f. 24r, l. 1-22 (P. G., 160, 920 D-921 B).

Così comprendiamo meglio perché la storia non sfugge affatto, nella sua concezione, all'impresa del sapere scientifico. Come l'avevamo già intuito nella lettura delle sue opere politiche e delle loro digressioni storiche, è al determinismo intransigente di Pletone che dobbiamo questa idea.<sup>42</sup>

Aristotele obiettava ancora a partire dal principio di «l'uno e del molteplice» che sarà necessario ammettere delle Idee delle negazioni. Pletone respinge con disprezzo simile conseguenza, poiché se la partecipazione ad una Idea è richiesta per spiegare una realtà positiva, per esempio il fatto di essere uomo, non serve causa positiva per spiegare l'assenza di questa realtà: la non partecipazione all'Idea è sufficiente, senza che sia necessario immaginare delle Idee per le negazioni.

La terza difficoltà del testo della *Metafisica* non è più seria: l'Idea che può portare all'esistenza gli esseri sensibili, è evidentemente «capace di rinnovare nell'anima di coloro che vi pensano ancora, l'immagine di tutto ciò che è perito».<sup>43</sup>

Aristotele esprimeva poi un dubbio che gli suggerivano le considerazioni matematiche del suo tempo: «In generale, la dimostrazione dialettica dell'esistenza delle Idee rovina il principio che noi vogliamo stabilire di preferenza per l'esistenza stessa delle Idee. Ne risulta, infatti, che non è la Diade indefinita che sarà prioritaria, ma il numero, che il relativo sarà anteriore a ciò che è per se stesso».<sup>44</sup> Pletone gli contesta il diritto di imporre al numero ideale questo ordine di successione. Nel mondo delle Idee, il numero è unico. Quindi perché non potrebbe essere «anteriore alla diade stessa»? L'idea del numero sarebbe causa della molteplicità, e non questa, generatrice dell'Idea del numero (la genesi delle Idee non è da confondere con quella dei nostri concetti).<sup>45</sup>

Aristotele pretendeva scoprire un'altra contraddizione nella teoria: i motivi che militavano per l'esistenza delle Idee, valevano, secondo lui, in uguale modo per gli accidenti: «perché vi è un pensiero uno (νόημα ἓν) non solamente delle sostanze, ma anche delle altre cose; d'altra parte, non vi è solamente la conoscenza delle sostanze, ma anche di altre cose».<sup>46</sup> Del resto, è evidente che non vi può essere partecipazione per caso, e così «è solamente dalle sostanze che potranno esservi delle Idee».<sup>47</sup>

<sup>42</sup> Una risposta, data in seguito, ad un'altra obiezione di Aristotele, finirà per chiarirci su questo punto.

<sup>43</sup> *De Differentiis*, f. 24v, l. 2-6 (P. G., 160, 921 B-C).

<sup>44</sup> *Metaf.* 990 b 17-21, trad. Tricot, pag. 45.

<sup>45</sup> *De Differentiis*, f. 24v, l. 9-11 (P. G., 160, 921 C). Effettivamente, bisogna notare che nei dibattiti fra platonici e aristotelici, questi dimenticano troppo spesso che la logica delle Idee non deve essere confusa con quella dei concetti. Molti equivoci sono nati da questa confusione.

<sup>46</sup> *Metaf.* 990 b 24-26, trad. Tricot, pag. 46.

<sup>47</sup> *Metaf.* 990 b 29, trad. Tricot; cf. *De Differentiis*, f. 24v, l. 11-12 (P. G. 160, 921 C).

Pletone prende ciò più seriamente e risponde in modo più circostanziato: se si può dire che tutte le cose, o sono delle essenze o si aggiungono alle essenze per accidente, vi sarebbe forse posto, egli pensa, per l'obiezione. Ma esistono delle cose che sono *per sé* proprietà delle sostanze, ed è ciò che rovina l'argomentazione dello Stagirita. Ne consegue che infatti, anche se ciascuna delle cose che accadono per caso, non conviene *per sé* alle cose cui attiene, essa non si distingue per questo completamente dalle cose in sé. Bisogna notare che questi accidenti si producono col concorso di molteplici cause, delle quali ciascuna compie *per sé* ciò che fa. Di conseguenza, ciò che deriva da tali cause, non è affatto differente da ciò che esiste *per sé*. La distinzione non è dunque così netta come la vorrebbe Aristotele. Supponiamo, per esempio, che il sole si eclissi al momento dei Giochi Olimpici, è ben certo che il sole non si è eclissato a causa delle Olimpiadi, e che i Giochi Olimpici non hanno avuto luogo a causa dell'eclisse di sole. Tuttavia le cause dell'eclisse di sole hanno *per sé* effettuato l'eclisse e, anche, la legge che regola l'istituzione dei Giochi Olimpici, ha provocato da sé le Olimpiadi. D'altra parte, l'incontro stesso dei Giochi Olimpici e dell'eclisse di sole è dovuto ad una certa commensurabilità: risiede nella periodicità che regola il ritorno di questi due avvenimenti. L'analisi si può spingere ancora più lontano: questa commensurabilità si spiega a sua volta con una o più cause, di cui ciascuna realizza *per sé* il suo rispettivo effetto. L'errore di Aristotele è dunque di pretendere che tutte le cose o sono delle essenze, o si aggiungono ad esse per accidente; infatti, non si possono dissociare gli attributi accidentali dagli attributi essenziali.<sup>48</sup>

Notiamo nel passaggio questa nuova prova della volontà che ha Pletone di attenuare l'accidentale propriamente detto. Ancora qui affiora la sua convinzione determinista, di cui andremo a mettere a nudo le fonti profonde.

Nella sua confutazione, Pletone segue, si constata, l'esposizione delle lagnanze che Aristotele ha raccolto nel cap. 9 del libro A della *Metafisica*. L'opera dello Stagirita non è costruita fortemente; si trovano, gettate un po' a caso, le diverse obiezioni che egli solleva. È per questo che non bisogna cercare un piano molto elaborato in questa parte del *De Differentiis*.

Proseguendo la sua lettura della *Metafisica*, Pletone vi scopriva quest'altra difficoltà: «Se è la medesima forma che appartiene alle Idee e

<sup>48</sup> *De Differentiis*, f. 24v, l. 12-f. 25r, l. 8 (P. G., 160, 921 C-924 A).

alle forme partecipate, ci sarà qualche cosa di comune fra esse. Se questa non è la stessa forma, saranno equivocate, e non ci sarà niente di comune fra di esse». <sup>49</sup> Questa obiezione è tanto celebre quanto speciosa. Può sembrare formidabile per quel che riguarda la ragione astratta; è semplicemente ridicola se la si confronta con l'esperienza concreta: gli oggetti e le loro immagini non hanno bisogno di un'altra forma comune per spiegare le loro relazioni. Del resto, se un albero e la sua immagine riflessa dal fiume non sono degli univoci, ciò nondimeno si affermerà che non vi è niente in comune fra di loro? Aristotele sapeva bene del resto che fra gli equivoci puri e gli univoci, c'è il posto per gli analoghi; ma nell'interesse della sua critica, finge di ignorarlo, come se la statua di Lisandro non avesse qualcosa in comune con Lisandro stesso, né ogni immagine col suo modello. <sup>50</sup>

Aristotele negava alle Idee la minima utilità nella scienza degli esseri. <sup>51</sup> Pletone se ne meraviglia e gli pone queste semplici domande:

chi dunque giudicherà meglio dell'immagine? Non è quella che meglio conosce il modello? <sup>52</sup>

Aristotele dice proprio, nello stesso punto, che l'inutilità dell'idea viene da ciò che non è immanente alle cose, ma Pletone gli ribatte che la conoscenza di una causa è sempre utile, anche se questa non è intrinseca. <sup>53</sup> E Aristotele è ancora di più mal messo per contestare l'utilità della causa formale estrinseca, alla quale accorda tanta importanza quanto alla causa finale, non meno esteriore.

Di ciò che Aristotele dice in seguito dei «paradigmi», Pletone non rileva che il rimprovero di contraddizione che potrebbe essere fatto, su questo punto, alla teoria, sotto il pretesto che «una stessa cosa sarebbe allo stesso tempo paradigma ed immagine». <sup>54</sup> È infantile, pensa Pletone, come se l'immagine di una cosa non potesse servire come modello ad un'altra! Si può dipingere una statua, una pittura può riflettersi nell'acqua, ecc. La contraddizione non esiste, poiché lo stesso essere non è, sotto lo stesso aspetto, al tempo stesso modello ed immagine. Il nostro umanista, che decisamente non è impressionato dalle autorità medioevali, si compiace di sottolineare che si incontrano in Aristotele dei veri «chiacchiericci», *τερέτισμα*. <sup>55</sup>

<sup>49</sup> *De Differentiis*, f. 25r, l. 10-11 (P. G., 160, 924 A); cf. *Metaf.*, 991 a 2 ss.

<sup>50</sup> *De Differentiis*, f. 25r, l. 12-19 (P. G., 160-924 A-B)

<sup>51</sup> *Metaf.*, 991 a 12 ss.

<sup>52</sup> *De Differentiis*, f. 25v, l. 23-24 (P. G. 160, 925 A).

<sup>53</sup> *Op. cit.*, f. 26r, l. 1-2 (P. G., 160, 925 A).

<sup>54</sup> *Metaf.* 991 a 31-b l.

<sup>55</sup> *De Differentiis*, f. 26r, l. 2-9 (P. G., 160, 925 A-B).



Prendendo nominatamente a parte il Fedone, Aristotele aveva in seguito obiettato che, malgrado le Idee, bisognava ancora ricorrere alla causa motrice per spiegare gli esseri sottomessi alla generazione. A che pro, del resto, stimava, supporre una tale causa occulta alle cose della natura, quando si vede apparire all'esistenza oggetti, una casa per esempio, o un anello, allorché dal punto di vista dei platonici non ci sono Idee di questi oggetti <sup>56</sup>? Pletone non accetta quest'ultima asserzione: un oggetto manufatto non arriva all'esistenza che sotto l'azione dell'idea che ne possiede il suo fabbricante. Ecco anche il punto di partenza di un'argomentazione a fortiori, a favore della teoria:

Bisogna, diranno gli assertori delle Idee, che le cose prodotte dalla natura lo siano con l'aiuto di una causa che, non solamente non è inferiore né uguale a quella delle cose artificiali, ma superiore.

E ricordiamo bene la ragione che si trova addotta, poiché è una delle innumerevoli formulazioni del determinismo:

avendo posto che queste cose (della Natura) sono di una natura superiore, esse devono beneficiare di una causalità superiore. <sup>57</sup>

Come vedremo, Pletone insiste, soprattutto nei suoi scritti esoterici, su questo rapporto necessario fra causa ed effetto. È anche su di lui che in definitiva si fonda tutta la filosofia dell'ellenismo, in particolare la teoria delle Idee «separate» e «in sé». È perché una stessa causa non può produrre degli effetti essenzialmente differenti, che sono necessarie tante Idee per quante essenze esistono. E, per la medesima ragione, bisogna che queste Idee siano, non le idee diverse di uno stesso unico spirito, ma di tante sostanze differenti, di Intelligenze distinte. L'azione di uno spirito unico agente con Idee essenzialmente differenti è una concezione mostruosa, assolutamente impensabile. Ecco perché, in definitiva, i compromessi cristiani del platonismo sembrano inaccettabili al Maestro di Mistrà. Ma poiché non può proclamarlo ad alta voce nel *De Differentiis*, lo insinua semplicemente con la frase che abbiamo appena letto. Ai suoi lettori di meditarla e dedurne tutte le conseguenze. Egli le orienta del resto ben presto, benché ancora più discretamente, nella direzione voluta.

È qui, infatti, che bisognerebbe logicamente istituire un dibattito per provare che non si può dare, alle Idee delle cose naturali, uno statuto ontologico identico a quello delle Idee delle cose artificiali che sussistono nello spirito dell'artigiano. Impossibile articolare una dimostrazione

<sup>56</sup> *Metaf.*, 991 b 3-9.

<sup>57</sup> *De Differentiis*, f. 26r, l. 13-18 (P. G., 160, 925 B-C).

pubblica che sottraesse allo spirito di Dio le Idee creatrici. Pletone limiterà quindi il suo sforzo e mostrerà che bisogna rigettare le concezioni aristoteliche, seguendo le quali le Idee creatrici sarebbero tutte raggruppate in una sola Intelligenza, quella del sole. Abbiamo letto in precedenza questa dimostrazione<sup>58</sup>, non conclude che le Idee esistono ciascuna «in sé», ma essa spinge molto lontano su questa strada, tanto lontano, infatti, quanto lo permetteva la prudenza.

Il lettore ordinario poteva non trovare nulla da ridire, dal punto di vista della fede, nel tenore formale del *De Differentiis*. Vi vedeva affermato chiaramente che le Idee non erano in Dio; ma l'autore non affermava questa dottrina sotto la sua responsabilità, ne lasciava la responsabilità intera agli antichi platonici che, essendo dei pagani, non dovevano essere giudicati così severamente. A meno di essere iniziato al pensiero segreto di Mistrà, a meno di essere avvertito (come lo fu Scolario) del valore accordato da Pletone a tutti i principi platonici annunciati, specialmente a quello del rapporto necessario fra la causa e l'effetto, un umanista credente poteva leggere senza scandalo questo manifesto del platonismo di Mistrà.

Alcuni passaggi dovevano tuttavia sembrare abbastanza enigmatici alle persone non informate. Per esempio, dopo aver dimostrato che le Idee non potevano trovarsi nell'Intelligenza del sole, Pletone proseguiva senza tanti commenti:

È per questi motivi, diranno gli assertori delle Idee, che noi attribuiamo a queste Idee l'atto che perfeziona allora tali esseri. Dividiamo tutte le Idee separate in due categorie: quelle che sono capaci di agire da sole e quelle che non possono operare nello stesso modo. Delle prime, facciamo le cause e i modelli delle cose eterne di questo mondo; quanto alle seconde, le costituiamo cause e modelli delle cose corruttibili. Hanno bisogno del concorso del sole che prepara per esse la materia. Tuttavia, dal momento in cui si sono impadronite della materia, anche loro agiscono per loro stesse sulla materia.<sup>59</sup>

Il *De Differentiis* attaccava audacemente Aristotele, ma possiamo domandarci se colpiva l'aristotelismo del tempo, solo rivale effettivamente pericoloso per il platonismo rinascendo. Particolarmente nella risposta che egli dava alla critica delle Idee, si poteva stimare che Pletone sfondasse una porta aperta. Bisogna ben riconoscere, a dispetto delle obiezioni di Aristotele, che tutto il pensiero medioevale aveva ammesso, infatti, l'esistenza delle Idee. Il giudaismo, e le religioni da esso derivate, avevano accreditato troppo bene la concezione di un'Intelligenza creatrice, perché non si potesse passare

<sup>58</sup> Vedere pag. 154 s.

<sup>59</sup> *De Differentiis*, f. 26v, l. 17-24 (P. G., 160, 928 A-B).

ad esse. Senza dubbio, le Idee non erano sussistenti ma, tali quali, col-mavano le funzioni che aveva attribuito loro il platonismo antico. Come, d'altra parte, Pletone non poteva insistere pubblicamente sulla necessità di restituire loro il loro statuto originale, che ne avrebbe fatto delle vere persone, la sua perorazione rischiava seriamente di mancare il suo scopo. Molti lettori del *De Differentiis* potevano non trovarvi delle ragioni decisive per abbandonare le dottrine tradizionali. Tuttalpiù sembrava che il primo merito venisse a Platone e non più ad Aristotele, come si ammetteva comunemente presso gli scolastici. Questo apparirà chiaramente, se si domanda come un aristotelico del tempo poteva difendere il suo maestro in questa questione. Per saperlo, basta esaminare la lunga difesa che ne ha intrapreso il tomista Scolario. Si cercherebbe invano una ripresa dall'inizio della critica aristotelica delle Idee!

La verità è che, su questo punto, la posizione del Liceo era stata abbandonata da lungo tempo e senza animo di ritorno. Anche la tesi platonica faceva parte integrante di tutti i sistemi filosofici, ivi compresi quelli che si valevano dell'autorità di Aristotele, che la prima reazione alla lettura del *De Differentiis* doveva essere di contestare l'interpretazione del pensiero del Filosofo che vi si trovava data. Del resto è quel che fece Scolario. Per tutto quel che concerne la metafisica dell'azione creatrice, egli non tentò di difendere direttamente le opinioni dello Stagirita.

Nessuno, ben inteso, poteva ignorare l'esistenza del capitolo della *Metafisica* che Pletone aveva appena confutato. Ma, se non era questione di affermare che Aristotele aveva accettato le Idee di Platone, non si poteva sostenere che la critica aristotelica non aveva le ragioni che pretendeva scoprire Pletone, che, insomma, Aristotele ammetteva un Dio creatore, e dunque necessariamente delle Idee creatrici, alle quali negava solamente l'esistenza individuale? Non vi era altra difesa possibile per un filosofo cristiano. Essa si imponeva ancor più che difendendo una simile metafisica, è la base della teologia cristiana che si preservava dai colpi di zappa dell'ellenismo.

Il combattimento si concentrò in tal modo intorno alla posizione chiave dell'aristotelismo medioevale: il Dio di Aristotele era un Dio creatore o semplicemente motore degli esseri? Pletone sostenne quest'ultima interpretazione; Scolario si rifiutò di trovare una reale differenza fra il pensiero della *Metafisica* e l'interpretazione che ne avevano dato i suoi discepoli medioevali, in particolare

Tommaso d'Aquino. E così – conseguenza piuttosto paradossale – questa controversia che, nello spirito del suo iniziatore, aveva per fine di promuovere lo studio e la diffusione del platonismo antico, ebbe come effetto principale di instaurare un dibattito sull'interpretazione storica dell'aristotelismo.

Si è messo spesso in dubbio l'efficacia del *De Differentiis*, è perché lo si è considerato dal punto di vista del suo autore, in rapporto ai risultati auspicati da lui, e non secondo le sue effettive conseguenze. In realtà, l'azione di questo opuscolo e delle controversie che suscitò, fu straordinaria: per la prima volta, un grande dibattito filosofico si trovava collocato sul terreno della storia e, per ciò stesso, era fondata la storia moderna della filosofia. Tuttavia – ed è ciò che ha dovuto sconvolgere gli storici – non fu precisamente Platone che ne beneficiò, fu Aristotele o, più esattamente, la conoscenza dell'Aristotele autentico.

Riflettendo, non era inevitabile? Il platonismo di Pletone era troppo poco critico, troppo poco storico, non distingueva sufficientemente gli apporti delle generazioni successive. Per l'autorità eccessiva che egli accordava a degli apocrifi di bassa epoca, tagliò corto ad ogni interpretazione storica solida, sopprimeva finanche la possibilità di intravedere un cambiamento, un progresso dottrinale nel platonismo. Come accade spesso, l'odio fu più perspicace dell'amore. Per confutare più efficacemente Aristotele, Pletone sottomise la sua opera ad una critica severa, ma attenta. La isolò dalle interpretazioni indulgenti e dai ritocchi caritatevoli dei peripatetici arabi o cristiani. Tentò così e non senza successo, di comprendere i testi di Aristotele nel loro solo contesto e in funzione delle preoccupazioni di un uomo del IV secolo a. C..

È per tutte queste ragioni che dal *De Differentiis*, l'interesse filosofico della discussione slitta un po' dalla questione delle Idee al problema della creazione, che sul problema della causa formale degli esseri si innesta quello della loro causa efficiente. In realtà, è solamente nel suo insegnamento orale e nei suoi scritti esoterici che Pletone ha potuto concentrare l'attenzione sulle Idee platoniche e spiegare, senza impedimenti, tutte le maglie della dimostrazione che aveva forgiato. Invece, nella polemica pubblica, doveva limitare il suo obiettivo: conoscere l'autorità dello Stagirita, mostrare che aveva rigettato le Idee, non per degli scrupoli che non avevano del resto fermato i suoi discepoli medievali, ma a causa di un grave malinteso metafisico, che aveva decapitato la filosofia. È ciò che ci fa vedere ora. Introdotti allora al cuore stesso del pensiero di Pletone, noi

comprendiamo la sua soluzione del problema delle Idee e la sua giustificazione del politeismo..In breve, collocati al crocevia centrale della dottrina, scopriremo le audaci prospettive del platonismo di Mistrà.

### 3. – LA METAFISICA DELLE CAUSE

Esponendo la critica del libro A della *Metafisica*, abbiamo differito l'esame di un passaggio capitale del *De Differentiis*. Aristotele aveva domandato: «Che cosa conferiscono le Idee, sia alle cose sensibili che sono eterne, sia agli esseri generabili e corruttibili? Infatti, esse non sono per questi esseri cause di alcun movimento, né di alcun cambiamento». Pletone pensa che questo testo riveli l'ultima parola dell'ostilità dello Stagirita alla dottrina dell'Accademia. Questa questione rivela

chiaramente perché egli combatta le Idee. Combatte le Idee perché non pensava e non voleva che vi fosse, per le cose eterne, alcuna causa del loro essere ed esistenza, ma solamente del loro movimento.<sup>60</sup>

Ecco come ragiona Pletone a questo proposito:

Che vorrebbe dire questa frase: «A cosa possono ben servire le Idee alle cose sensibili, sia a quelle che sono eterne, sia a quelle che nascono e che periscono? Poiché le idee non sono cause per esse di alcun movimento né di alcun cambiamento», se non, evidentemente, che per le cose che nascono e periscono, egli pensa aver dato delle cause sufficienti con i generatori della stessa specie e il sole. Quanto alle cose eterne sensibili, non dice che sono mosse dalle Idee, d'altra parte, per quello che concerne la loro essenza e la loro esistenza, non pensa che abbiano bisogno di una causa qualsiasi. È perciò che dice: «Che utilità hanno per esse le Idee?»<sup>61</sup>

È portando la polemica su questo terreno, che Pletone le ha impresso il carattere storico che doveva trasformarla rapidamente. Contro la sua volontà d'altronde, poiché si era sforzato di prevenire l'obiezione dei peripatetici, capace di far deviare il dibattito:

Ma si dirà forse, aveva scritto, che per Aristotele questa causalità appartiene solamente al Dio supremo.<sup>62</sup>

E aveva precisato che:

si potrebbe dire questo di un altro, ma non di Aristotele.<sup>63</sup>

Ma era introdurre un cuneo fatale fra la metafisica dell'aristotelismo

<sup>60</sup> *De Differentiis*, f. 25r, l. 19-24 (P. G., 160, 924 B).

<sup>61</sup> *Op. cit.*, f. 25v, l. 1-8 (P. G., 160, 924 C).

<sup>62</sup> *Op. cit.*, f. 25v, l. 8-9.

<sup>63</sup> *Op. cit.*, f. 25v, l. 9-10.

originale e quella del tomismo. I teologi nonpotevano ammetterlo. Uno Scolario mobilita presto tutta la sua erudizione statica di lettore assiduo di S. Tommaso, per respingere un attacco così temibile.

I moderni non ammetteranno la sua argomentazione. Approfondiranno anche, senza conoscerne l'origine, la frattura che Pletone aveva provocato, per la sua critica di filologo e di storico. È il momento di leggere questa pagina, una delle più forti che abbia scritto il Maestro di Mistrà, e una delle più rivelatrici del suo pensiero per poco che si sappiano scorgere le risonanze metafisiche. Lo Stagirita non poteva secondo lui, aver accordato al Dio supremo la casualità delle Idee, perché Aristotele si sarebbe contraddetto, affermando ciò:

Insomma, scriveva, domanderei solamente a coloro che gli attribuiscono questa idea, perché dunque Aristotele non ha assegnato allo stesso Dio tutti i movimenti delle orbite celesti, ma una causa motrice differente per ciascuno dei movimenti. Non è quanto mai evidente, in ragione di questo principio (ἀξίωμα), che lui stesso sviluppa in alcune parti, cioè che l'uno è causa di uno solo (ἓν ἐνὸς αἵτιον)? È chiaro che in virtù di questo stesso principio, avrebbe preposto molteplici creatori (παράγοντα) alle essenze eterne, essendo data la molteplicità di queste, se minimamente avesse creduto che esse avessero una causa. A meno che, cause delle loro proprie immagini – il che non è affatto impensabile –, queste essenze non siano esse stesse modelli le une delle altre. Pensando così, avrebbe lui stesso, in questo caso, condiviso la teoria delle Idee. È dunque evidente che egli non ha pensato che vi fosse una causa creatrice di questi esseri. Ha pensato, invece, che essi sono quello che sono e come sono, per semplice caso, e che sono solamente mossi verso un fine che è Dio.<sup>64</sup>

Questo testo è di un'importanza sovrana: vi si trova espresso il principio fondamentale della filosofia ellenica, quello che intende ripristinare con onore il platonismo di Mistrà.<sup>65</sup>

Su più di un punto, abbiamo visto, l'opera dello Stagirita era apprezzata da Pletone e gli sembrava degna di essere meditata. Non dubitiamo che questi fossero numerosi. A dire il vero, Pletone doveva anche provare una gioia malvagia a poter così richiamare gli aristotelici al rispetto di un principio del loro maestro, tanto più che era sufficiente ammetterlo, pensava, per dover giungere logicamente alla verità del platonismo ellenico. È anche molto precisamente sulle virtù segrete di questo principio che Pletone speculava per far trionfare il suo sistema. Ecco perché la

<sup>64</sup> *De Differentiis*, f. 25v, l. 10-20 (P. G., 160, 924 D-925 A).

<sup>65</sup> Questo punto apparirà meglio in seguito. Pletone si guarda naturalmente dal riconoscerlo in uno scritto pubblico come il *De Differentiis*. Osserviamo solamente che egli non ha alcuna parola di biasimo per la concezione in se stessa, basta che la incontri in Aristotele. E questo sarà già sufficiente per noi per autorizzare a concludere che egli la fece sua.

maggior parte dei suoi scritti esoterici gravitano, infatti, attorno a questa idea centrale.

Il determinismo esprime il postulato fondamentale della scienza e della filosofia. Pletone vi riconosceva la κοινὴ ἔννοια per eccellenza dell'ellenismo, quella per cui mai alcun dissenso fu da deplorare nei Greci. Aristotele stesso vi è rimasto fedele; sono solamente gli adepti delle recenti religioni che l'hanno abbandonato. Lungi dal condividere l'opinione dei suoi discepoli cristiani, il Filosofo è l'autore di una delle più sorprendenti formulazioni del principio. Così Pletone lo ricorderà ancora più tardi al tomista Scolario:

per Aristotele, uno è causa di uno solo.<sup>66</sup>

Se questo principio non ha avuto, nel peripatetismo autentico,

<sup>66</sup> *Replica*, f. 45v, l. 24 (ed. Gass, 311). Non è difficile ritrovare questa dottrina nel corpus aristotelico né, in generale, nei filosofi greci. Alla fine delle *Meteorologiche* (390 a 10 s.), per esempio, il filosofo fonda un ragionamento su questa premessa: ἅπαντα δ' ἐστὶν ὀρίσμενα τῷ ἔργῳ· τὰ μὲν γὰρ δυνάμενα ποιεῖν τὸ αὐτῶν ἔργον ἀληθῶς ἐστὶν ἕκαστα, οἷον ὁ ὀφθαλμὸς εἰ ὄρῃ. Gli uomini del Medio Evo e del Rinascimento sapevano estrarre dai loro contesti particolari i principi generali formulati da Aristotele. Il testo che abbiamo appena citato, fornì a Pico della Mirandola la dimostrazione di una delle sue tesi cristologiche (la sua 4ª conclusione condannata, vedere *Opera Omnia*, ed. De Bâle 1601, vol. I, pag. 107). – Sotto la forma *ex uno unum*, il principio «ellenico» era un adagio corrente nel Medio Evo, e i teologi si sforzavano di delimitarne accuratamente l'area di applicazione. Vedere le pagine documentate che vi consacra il P. Arnou, nell'articolo del *Dict. de Théol. cathol.*, t. XII, 2, su *Le platonisme des Pères* (col. 2351-2355). S. Tommaso riconosceva formalmente il carattere aristotelico del principio: «ab uno secundum necessitatem naturae operante, non est nisi unum: quia secundum Philosophum, *Il De gener.*, text. 56, idem semper facit idem. Ergo si Deus esset agens per necessitatem naturae, ab ipso non esset nisi unum immediate, et ab ipso esset aliud vel alia, et sic deinceps» (*Scriptum super libros Sententiarum*, Dist. XLIII, qu. II, a. I, sed contra, ed. P. Mandonnet, t. I, pag. 1007). Aristotele aveva scritto: τὸ γὰρ αὐτὸ... αἰεὶ τὸ αὐτὸ πέφυκε ποιεῖν (*De Gen. et Corr.*, 336 a 27-28), e Pletone avrebbe potuto trarne la stessa equazione di S. Tommaso. Tuttavia il nostro autore sembra volere bene attribuire i termini stessi dell'adagio allo Stagirita (vedere il testo del *De Differentiis* citato nella pagina precedente). Sembra ben dubbioso che i termini si possano ritrovare tali e quali nelle opere autentiche del Filosofo. Da allora si è portati a pensare – e la maniera vaga con cui Pletone si esprime lo confermerebbe abbastanza – che il nostro pensatore rinvii qui solamente di seconda mano ad Aristotele. Da qui la possibilità di un equivoco: Pletone potrebbe aver considerato come citazione, ciò che non era che un'equivalenza, o aver preso per una citazione di Aristotele un testo tratto da qualche apocrifo. Si pensa qui naturalmente alla *Teologia*, che il Medio Evo attribuiva ad Aristotele, poiché la formula vi si ritrova pressappoco tale e quale, per esempio al l. XIII, c. 2: «Ens autem quod vere unum est, unius tantum causa est» (ed. G. Du Val in: Aristotele, *Opera Omnia*, t. IV, Parigi, 1634, pag. 665). Pletone avrebbe avuto ancora accesso al testo greco, oggi perduto? Non lo penso, e non credo nemmeno che ne utilizzasse la traduzione latina, poiché se avesse attribuito questa opera allo Stagirita, non avrebbe potuto criticare la sua teologia così lontana dalla metafisica platonica (si sa infatti che la *Teologia* dello Pseudo-Aristotele è tratta da Plotino). Se la formula di Pletone proviene dalla *Teologia*, questo deve essere per qualche intermediario. E si pensa qui agli Arabi, poiché l'importanza data al principio da Pletone era precisamente quella che gli accordavano i pensatori dell'Islam, e particolarmente Avicenna (vedere in seguito, pag. 216).

le stesse conseguenze che nel platonismo, vale a dire la metafisica delle Idee, è perché Aristotele non ha saputo, precisamente, discernere le conseguenze del suo principio. Tutti i rimproveri che gli si possono fare si riassumono anche in questa unica lagnanza: Aristotele non ha visto chiaramente come si poneva il problema metafisico. Se ha creduto di poterlo risolvere senza ricorso alle Idee, è perché ha frainteso sui termini stessi del problema. Ha creduto di rispondere a delle questioni di ordine metafisico: in effetti, è una fisica che egli ha elaborato.

Il vero oggetto della filosofia primaria è l'essere e non il divenire. In altri termini, la metafisica deve rendere conto della struttura ontologica degli esseri, spiegare la loro *essenza*, più ancora che la loro *esistenza*, e non il loro *divenire*. La questione non è sapere perché tale porzione di materia è un cane e tale altra un gatto. La spiegazione di tali fatti può cercarsi nei «generatori propri» e l'attività solare, la quale provoca germinazione e crescita.<sup>67</sup> Le cause del movimento, i «motori» rendono ben conto dell'apparizione di un dato individuo, la specificità dei generatori spiega anche la stabilità dei tipi fra i soggetti del divenire. Ma ciò che queste cause non sono sufficienti a giustificare per quel che riguarda la ragione, è l'esistenza dei tipi stessi, il fatto che ci siano degli esseri, non solamente diversi per la loro individualità (ciò che l'azione della causalità materiale spiegherebbe abbastanza), ma per la loro stessa natura, per la loro *essenza*. Senza cause di diversificazione e di degradazione ontologiche, tutti gli esseri procedenti dal principio primario dovrebbero avere fra di loro relazioni simili a quelle che la teologia cristiana riconosce alle persone della Trinità: ci sarebbe molteplicità di individui, ma non diversità di nature.

Per Pletone, l'errore fondamentale di Aristotele è il suo pluralismo metafisico, che gli ha fatto accettare la diversità delle essenze e, in generale, tutti gli «eterni» come un fatto, o piuttosto come un dato di diritto che non avrebbe richiesto spiegazione.

Il platonismo, come tutto il pensiero greco, ammette anche lui che la ricerca delle cause conosce un termine inevitabile. Sarebbe assurdo cercare delle condizioni all'incondizionato, principio e condizione di tutte le cose; ciò che conferisce alla sua metafisica un molto accusato carattere monista.<sup>68</sup> Aristotele, invece, si ferma presto,

<sup>67</sup> Vedere tuttavia precedentemente (pag. 154 s.), la parte che Pletone riserva, anche su questo punto, ai fattori ideali, alla causa formale che ne diviene in qualche modo efficiente.

<sup>68</sup> Il termine «monismo» deve evidentemente intendersi qui come opposizione al «pluralismo» dei principi dell'aristotelismo primitivo, senza pregiudizio del «dualismo» che egli conviene, peraltro, riconoscere alla metafisica platonica, in ragione delle opposizioni multiple (Idee e cose sensibili particolarmente) che esistono per essa, all'interno di *uno* stesso cosmo. Noi vi ritorneremo in seguito.



troppo presto, secondo il giudizio di Pletone. Lo Stagirita si è immaginato che ogni eterno, perché immutabile, fosse veramente necessario per se stesso, e dunque incondizionato. Ha anche pensato che riconoscere una causa ad un eterno equivarrebbe ritirargli la sua qualità di eterno. La ragione è, aggiunge maliziosamente Pletone all'indirizzo dei credenti:

che Aristotele, come alcuni altri senza dubbio, pensa che la generazione secondo la causa comporti necessariamente la generazione secondo il tempo.<sup>69</sup>

Se Aristotele ha potuto fare a meno delle Idee, è perché le essenze diverse che ci fanno conoscere l'esperienza, i tipi ontologici e le categorie, sono per lui degli incondizionati. Di qui questo pluralismo metafisico dell'aristotelismo autentico, così sgradevole per ogni vero metafisico e, del resto, così propizio al fiorire del materialismo. Da cui ugualmente l'errore, fondamentale a giudizio di Pletone, di tutti gli ulteriori compromessi fra aristotelismo e credenza in un Dio creatore.

C'è modo, certamente, di correggere la metafisica di Aristotele, pensa, ma la maniera adottata dai suoi discepoli medioevali è inamissibile, poiché essa implica l'abbandono di un principio primario dell'aristotelismo, vale a dire, come si è detto e già ripetuto, che «l'uno è causa di uno solo».

Per superare gli ostacoli che hanno arrestato lo Stagirita nella metafisica, è sufficiente ricercare delle cause agli eterni. Ma applicando la metafisica delle cause a tutti gli esseri indistintamente, non si potrà, senza attentare ai principi di questa metafisica, che giungere alla soluzione platonica.

Quello che bisogna ben comprendere, infatti, è che il rifiuto della teoria delle Idee non è una conseguenza logica della metafisica dello Stagirita, ma il seguito dei suoi pregiudizi, un'illogicità che si corregge senza fatica con un'applicazione più coerente dei suoi propri principi. Ma questo equivale a ristabilire la metafisica platonica nella sua integrità.

Con Aristotele, la filosofia ha deviato dalla dritta via: abbandonando il cammino della metafisica, esse si è impegnata in quella della fisica. Non credendo di dover porre il problema delle cause dell'essenza delle cose, Aristotele si è limitato a scrutare quello del divenire degli esseri perituri, non senza successo del resto. È stato portato dalla sorte ad analizzare, con una pazienza degna di una causa migliore, l'infinito dettaglio delle creature più umili, tentando di scoprire i segreti della «generazione» e della

<sup>69</sup> *De Differentiis*, f. 13v, l. 17-18 (P.G., 160, 892 B).

«corruzione». Quanto ai tipi ontologici degli esseri perituri, si è accontentato di classificarli in biologia, non di ricercarne le cause come sarebbe convenuto ad un metafisico.

Pletone è molto vicino a concludere che invece di essere il «Filosofo», come lo proclamava unanimemente il Medio Evo occidentale ed arabo, Aristotele non è neanche un filosofo. Non è lo studio delle cose periture, in quanto periture, che deve assegnarsi la filosofia. Essa non consiste nemmeno

nel modo di disporre le questioni per ingannare l'interlocutore, o in cose analoghe – è per avere insegnato ciò che Aristotele è stimato da certuni – ma essa tratta dei primi e dei più importanti degli esseri, al riguardo dei quali Aristotele è così oscuro.<sup>70</sup>

Rivoltando contro di lui un confronto celebre dello Stagirita, il nostro filosofo riassume così i diversi sentimenti di ammirazione e di disprezzo che attesta ogni sua critica:

è a giusto titolo che Aristotele fa a tutti i saggi l'impressione di dirigere uno sguardo penetrante sulle cose minute e insignificanti, come il pipistrello nella notte, e di non avere per gli oggetti grandi e brillanti, che una vista troppo debole come lo stesso animale alla luce.<sup>71</sup>

Che cosa stupefacente, pertanto, che il sistema peripatetico sia stato in origine privato della vera teologia? Quello è l'onore del platonismo, pensa Pletone.

Senza forzare il significato dei testi, senza introdurvi surrettiziamente le dottrine platoniche che lo Stagirita si ostinava a respingere, gli scolastici non potevano trovare, nell'opera di Aristotele, l'affermazione capitale di un Dio creatore ed unificatore di tutti gli esseri. Il Dio di Aristotele, afferma energicamente Pletone, non è affatto creatore, e non lo è affatto perché non deve spiegare in ultima istanza l'essere delle cose. Aristotele non ha mai tentato di ridurre il pluralismo delle «specie», delle «forme», all'unità suprema. Il suo Dio non è che il principio ultimo della generazione, ossia dell'*esistenza* degli individui perituri, non la causa prima dell'*essenza* delle cose, delle specie. È perché la sua azione non raggiunge i fondamenti stessi dell'essere, non è creatrice. Dio non è per lui che un ingranaggio della macchina cosmica, una «ipotesi» della fisica, non un principio metafisico.

Tale è, in ultima analisi, la fonte delle critiche indirizzate da Pletone alla metafisica dello Stagirita e, di rimbalzo, alle correzioni tentate

<sup>70</sup> *Replica*, f. 38v, l. 21-23 (ed. Gass, 97-98).

<sup>71</sup> *Replica*, f. 38v, l. 23-f. 39r, l. 3 (ed. Gass, 98). Non senza umorismo, Pletone applica qui allo Stagirita una celebre osservazione che aveva fatto lui stesso nella sua *Metafisica* (993 b 9).

dall'aristotelismo medioevale. Bisogna stabilire a cosa miravano i suoi primi sforzi nel *De Differentiis*; sarà a fornirne le conferme che egli impiegherà gli ultimi anni della sua vita, poiché il tomismo attaccò fino alle fondamenta tutto il suo edificio.

È del resto ciò che fa il prezzo di questa polemica agli occhi dello storico del platonismo di Mistrà: essa ha obbligato il Maestro a precisare le sue posizioni, a formulare il suo pensiero in modo più completo se non più adeguato. È anche nella *Replika a Scolario*, la meno letta delle opere di Pletone al giorno d'oggi, che si trova la giustificazione di queste asserzioni audaci sui limiti e le esigenze dell'aristotelismo autentico, sull'unanimità di tutti i pensatori greci per sostenere l'ellenismo, di cui il platonismo politeista dell'antichità è stato l'espressione più adeguata.

L'interpretazione dell'aristotelismo proposto da Pletone rovesciava le idee ricevute. Il tomismo aveva completato la fisica tramite una metafisica strettamente monoteista, della quale non si stimava affatto debitrice alla tradizione platonica. Considerando Scolario, il solo tomista del tempo, senza dubbio, in grado di poter leggere nel testo originale Aristotele e al contempo S. Tommaso, il dottore cristiano non avrebbe aggiunto molto alle concezioni coscienti ed espresse dal pensatore greco. La lettera differiva forse leggermente, ma in fondo l'accordo era completo: Aristotele aveva avuto una chiara veduta del principio unico non solamente dell'esistenza, ma dell'essenza di tutte le cose, in breve il Dio di Aristotele era veramente creatore dell'universo. Il suo errore era semplicemente di avere ammesso un mondo eterno – ma come fargliene un rimprovero, allorché non beneficiava delle illuminazioni della rivelazione biblica? – non di aver creduto questo mondo possibile senza creatore.

Come riconosceva, non senza rimpianto, il suo editore, l'opinione di Scolario e del Medio Evo non ha affatto prevalso contro la nuova interpretazione di Pletone.<sup>72</sup>

<sup>72</sup> «Di tutta questa apologia in favore di Aristotele la parte più importante è quella che risponde al primo motivo di risentimento formulato da Pletone: lo Stagirita considera il mondo eterno e non gli dà alcuna causa efficiente. Non si è elevato alla nozione di un Dio creatore. Il suo Dio non è che causa finale e motrice dell'universo. Scolario contesta decisamente questa interpretazione del pensiero del grande filosofo. Con argomenti diretti e indiretti, col significato tecnico di certe parole, come δημιουργεῖν, κινεῖν, ποιεῖν, si sforza di dimostrare che Aristotele ha fatto di Dio la vera causa efficiente del mondo, sebbene costui sia contemporaneo di Dio, ossia eterno. Chi ha ragione Pletone o Scolario? Gli storici moderni della filosofia sono piuttosto dell'avviso di Pletone. Crediamo che una lettura attenta del difensore di Aristotele sia capace di condurre ad una revisione del processo» (Jugie, in *Scholarios, Œuvres complètes*, t. IV, pag. IV).

Non tocca allo storico della scuola di Mistrà stabilire quale fu in realtà il pensiero di Aristotele.<sup>73</sup>

Invece, la critica che ne fece Pletone è per lui di primaria importanza, poiché essa può introdurlo nel cuore stesso della metafisica del neo-ellenismo e permettergli di misurarne l'influenza sul corso della storia.

Non possiamo pensare tuttavia di seguire qui tutti i meandri della polemica secolare, che prende origine dalle conferenze di Firenze e nella pubblicazione del *De Differentiis*. Un libro specifico sarebbe appena sufficiente. Limitiamoci dunque, per il momento, a meditare alcuni testi più rivelatori del pensiero di Mistrà, oggetto proprio di questo studio.

Contro l'interpretazione di Pletone, Scolario trovò il mezzo di schiarire numerosi argomenti che non dovevano mancare d'impressionare. Dapprima per la loro massa. Mentre il *De Differentiis* non occupava più di 15 fogli nel manoscritto originale, la «Risposta alle obiezioni contro Aristotele» si estende su 118 pagine di un'edizione di grande formato.<sup>74</sup>

Inoltre, questa argomentazione beneficiava delle posizioni conquistate dai commentatori medioevali. Tutti gli scritti medioevali anteriori avevano, per l'essenziale, interpretato le opere di Aristotele nello stesso senso. Scolario poteva dunque legittimamente far valere l'autorità unanime degli scolastici.<sup>75</sup> Ma Pletone nega ogni voce in capitolo a questi Latini:

che sono perfettamente ignoranti di Platone e delle sue dottrine, eccetto quello che ne hanno appreso tramite Aristotele, che snatura e calunnia le sue opinioni.<sup>76</sup>

<sup>73</sup> Ammettiamo tuttavia che a nostro umile avviso la conclusione, incerta ma ferma, data da J. Paulus nel suo studio *La théorie du premier moteur chez Aristote* (nella *Revue de philosophie* 33, 1933, pag. 259-294; 394-424) è sempre valida: «degli esegeti benevoli hanno creduto trovare nel Dio di Aristotele ben più che la causalità motrice, e particolarmente la Provvidenza, anche la Creazione. I loro saggi hanno potuto mettere in luce delle virtualità che esistevano nel pensiero dello Stagirita, allo stato latente. Ma non sono, realmente, presso di lui, che virtualità. E resta vero, che in principio, il Dio di Aristotele è un Dio Motore» (pag. 259). I sapienti meglio informati, sia della filosofia greca che delle tradizioni aristoteliche viventi, sono tutti dello stesso avviso. M. de Corte, particolarmente, non è meno categorico: «Le due causalità del Primo Motore tendono sicuramente a ricongiungersi e a unirsi in Aristotele, ma esse non vi pervengono: manca loro la chiave di volta... la nozione che le fonda dando loro il loro significato. Infatti, la causalità motrice di Dio tale come la presenta la *Fisica*, sfiora molto da vicino il concetto della creazione preso come la causalità dell'essere in tutta la sua ampiezza: Dio è causa efficiente del movimento circolare del primo cielo, del quale la rotazione stessa occasiona una certa diversità nelle disposizioni di un mobile inferiore i cui movimenti differenti sono così cause del venire all'essere della serie dei viventi; ma Aristotele non ha visto che l'essere di ogni cosa doveva, in funzione di questo risultato, essere attribuito a Dio» (*Aristotele et Plotin*, Parigi-Bruxelles, 1935, pag. 173 s).

<sup>74</sup> Scholarios, *Œuvres*., t. IV, pag. 1-118.

<sup>75</sup> *Ibid.*, pag. 4, l. 11 ss.

<sup>76</sup> Pletone, *Replica*, 31r, l. 23 – f. 31 v, l. r. (ed. Gass, 16).

Scolario poteva anche appoggiarsi ad una lunga tradizione bizantina. Gli storici della filosofia sottovalutano a torto questo aspetto della questione. Ignorando o, almeno trascurando la politica della Chiesa come dello Stato bizantino da Giustiniano fino ai Comneni, non prendono in considerazione che il favore generalmente testimoniato dai Padri greci al riguardo di un platonismo molto spesso del resto composito e diluito. La verità è che, se delle tendenze e delle concezioni di origine platonica, alimentate dagli scritti dei Padri, si manifestano sempre nella teologia e nella mistica medievali a Costantinopoli, come in Occidente del resto, la Chiesa bizantina anatematizza ad ogni occasione le tesi essenziali del platonismo autentico e fa insegnare ai suoi chierici la filosofia di Aristotele.<sup>77</sup> È che essa crede Aristotele più prossimo o, almeno, migliore sostenitore della fede, come dice esplicitamente Scolario, il futuro patriarca. D'accordo in questo con Pletone, gli uomini di Chiesa pensano che il platonismo conduce all'ellenismo, ossia al politeismo. Malgrado certe affinità d'interesse – fra le altre un'opposizione irriducibile al materialismo – che erano state naturalmente molto apprezzate dai Padri, il platonismo aveva progressivamente rivelato un'incompatibilità innata col dogma cristiano. Il semplice fatto, del resto, che si era pronunciato sugli stessi punti della Chiesa, rendeva i conflitti più inevitabili.

Il giudizio su Aristotele doveva evolversi in modo diverso. Se la sua maniera di cavillare, se il suo orientamento molto netto verso le scienze e la sua misera preoccupazione dello spiritualismo in etica prima non avevano potuto che dispiacere ai grandi vescovi dell'antichità cristiana, che si trovavano alle prese con l'eresia razionale e il materialismo spontaneo delle masse, i vantaggi dello Stagirita finirono poi per intravedersi meglio. La sua dialettica forniva, insomma, una formazione che non era da disdegnare. Le sue carenze metafisiche stesse presentano il merito prezioso di lasciarsi acconciare, senza troppo recalcitrare, da una teologia che meglio conveniva alla Chiesa più di quella, troppo nettamente accusata, di Platone e dei suoi discepoli neoplatonici. Ben più, e molto positivamente, per il rifiuto della teoria delle Idee «separate», base filosofica del politeismo ellenico, Aristotele assecondava l'opera della Chiesa. Così tanto bene che, nel XV secolo, uno Scolario non aveva molto da temere il contraddittorio affermando che lo Stagirita era più vicino al cristianesimo del suo maestro Platone.

<sup>77</sup> Vedere in seguito pagg. 284-287.

Pletone tuttavia glielo contesta:

Da parte vostra, voi ritenete Aristotele più favorevole alla Chiesa che Platone, provando molto semplicemente i sentimenti di coloro che, nelle più grandi difficoltà, si rifugiano nei santuari. Anche voi, a corto di argomenti un po' più validi, vi rifugiate nella chiesa.

Se voi dite che Platone e Aristotele sono entrambi estranei alla Chiesa, questo non sarebbe senza ragione; ma, invece di ciò, stimate Aristotele più favorevole alla Chiesa di Platone. Non allegate alcuna prova degna di menzione. E io rinuncio a spiegare che, in seguito ai vostri ragionamenti, mostrate che Platone è d'accordo con la Chiesa sulla maggior parte dei punti importanti, contraddicendovi per pura sciocchezza.

In ogni caso Cirillo, uno dei capi più considerati della Chiesa, volendo mostrare un certo accordo della Chiesa con la filosofia dei Greci, lo fa scegliendo non Aristotele ma Platone e la filosofia di Platone. E noi ne conosciamo un altro, paragonabile a lui, che volge al ridicolo le quisquiglie di Aristotele riguardo alla provvidenza. Voi, invece, mi sembrate piuttosto oltraggiare la Chiesa, stimando queste meschinità di Aristotele sulla provvidenza più vicine alla Chiesa che la splendida dottrina di Platone sullo stesso soggetto. Io so che, anche se voi non lo dite, avete l'orgoglio di stimarvi, in queste questioni, un giudice più qualificato di questi uomini eminenti; siamo tuttavia lontani dal concedervelo». <sup>78</sup>

Si vede il gioco di Pletone: mette il capo della parte ortodossa in contraddizione con i Padri e finge di credere il platonismo più vicino alla fede della filosofia di Aristotele. <sup>79</sup>

Ma perché questa apologia, mentre non aveva scritto niente di simile nel suo *De Differentiis*? La dissimulazione diventava necessaria: Scolario aveva dato ad intendere che possedeva il segreto della scuola di Mistrà. Aveva anche accusato formalmente Pletone di politeismo. <sup>80</sup> Era necessario dunque cominciare a sostenere l'armonia del platonismo e del cristianesimo.

Questo argomento avrà degli sviluppi notevoli sotto la penna di Bessarione, in seguito alle accuse, ancora più violente e precise, di Giorgio di Trebisonda. <sup>81</sup> Non oseremo dire che il dibattito vi guadagnò molto in valore filosofico neanche, tutto sommato, in serietà storica. Ma si può, senza dubbio, riconoscere al cardinale il merito di una buona fede più grande di quella del suo maestro.

Il successo del platonismo nel XV e XVI secolo negli ambienti cristiani d'Italia e d'Occidente è dovuto, in buona parte, a questo equivoco, intrattenuto da Pletone e dai suoi discepoli con diversi

<sup>78</sup> *Replica*, f. 31v, l. 14-f 32r l. 10 (ed. Gass, 20-24).

<sup>79</sup> In modo abbastanza paradossale, gli storici della Chiesa gli fanno di solito questa concessione: Scolario era più accorto!

<sup>80</sup> Vedere, in seguito, pag. 326, e la *Réponse* di Scholarios (*Œuvres*, t. IV), pag. 114; l. 17 ss.

<sup>81</sup> Bessarione, *In Calumniatorem Platonis*, ed. L. Mohler, Paderborn, 1927.

gradi di sincerità. L'autorità dei Greci veniva così a confermare la tradizione agostiniana<sup>82</sup>, la quale del resto doveva avere esercitato su Bessarione un'apprezzabile influenza.

Da parte sua, Pletone sa per certo che i due sistemi del mondo sono incompatibili. Lo dimostra lui stesso con compiacenza nei suoi scritti esoterici. Ma – ed è qui che conserva una certa lealtà alla pagina citata della *Replica* – stima che, per i suoi *principi*, la filosofia di Aristotele è un ellenismo anche più irriducibile al cristianesimo che quello di Platone, perché l'uno come l'altro riposano su degli assiomi opposti a quelli della teologia cristiana: su un razionalismo ed un determinismo assoluti.

Dopo aver riportato *in extenso* le critiche, Scolario concludeva che Pletone non aveva «dimostrato che, per Aristotele, Dio era solamente la fine del movimento e non dell'essere e dell'essenza»<sup>83</sup>; Pletone riprende allora la sua argomentazione, tratta dalla correlazione fatta da Aristotele fra il numero delle sfere e degli dei<sup>84</sup>:

Poiché Aristotele stima che esistano tanti dei quanto sono i movimenti delle sfere nel cielo, questo non significa che nient'altro richieda un dio al di fuori delle sole sfere, e solamente a causa del loro movimento?<sup>85</sup>

In appoggio a questa interpretazione, aggiunge la testimonianza di altri passaggi di Aristotele<sup>86</sup>, che parafrasa e commenta così:

Nella sua dimostrazione del movimento eterno, Aristotele trae l'essenziale dalla sua prova del motore che ne è causa, stimando che il primo motore poiché è immobile, deve muovere eternamente. E procede così in modo del tutto scientifico, poiché dove c'è causa ed effetto, le proprietà dell'effetto devono dimostrarsi a partire dalla causa, se almeno la dimostrazione vuole procedere scientificamente. Ma quando si tratta di dimostrare l'eternità del cielo, egli non si ricorda più della causa né di che cosa sia.

Ora, se pensava che l'essere del cielo aveva una causa, falliva nel dimostrarne l'eternità a partire dalla causa. Infatti, qual'è la sua dimostrazione? Tutto ciò che è generato, dice, è assai corruttibile e, reciprocamente, tutto ciò che è corruttibile, generato; lo stesso tutto ciò che è incorruttibile non è generato e, reciprocamente, tutto ciò che non è generato è incorruttibile, poiché tutto deve, dice, o avere bene la potenza di essere sempre o ben non avere la potenza di essere sempre. Ora l'essere generato che sarebbe incorruttibile o, reciprocamente, l'essere incorruttibile che sarebbe non generato, non avrebbe né la

<sup>82</sup> Non ha potuto essere abbastanza notato il ruolo giocato dai religiosi agostiniani nella diffusione del platonismo all'epoca del Rinascimento. Sappiamo tuttavia a qual punto le corporazioni religiose erano allora dominate da uno sciovinismo, analogo a quello del nazionalismo moderno.

<sup>83</sup> Scholarios, *Œuvres complètes*, t. IV, pag. 10, l. 34 ss.

<sup>84</sup> Vi erano consacrati i cap. I e II del suo *De Differentiis*.

<sup>85</sup> *Replica*, f. 34v, l. 2-5 (ed. Gass 53).

<sup>86</sup> *De Caelo*, 277b-283a.

la potenza di essere sempre né la potenza di non essere sempre. In virtù di questi principi e del fatto che egli attribuisce al cielo la potenza di essere eternamente, conclude che questo è al contempo non generato e incorruttibile.

È perfetto e conforme al suo modo di pensare, a condizione che egli creda almeno che il cielo non è l'opera di alcun demiurgo; altrimenti non gli sfuggirebbe che il suo ragionamento non porta a nulla. Infatti, è solamente se il cielo possiede da solo la potenza di essere sempre, che gli appartiene, in modo necessario, di essere al contempo non generato e incorruttibile, qualità che, da parte nostra, non avremmo accordato che alla causa prima e ad essa sola.

Nell'ipotesi in cui questa potenza di essere sempre gli fosse estranea, perché egli l'avrebbe ricevuta da un demiurgo, non porterebbe più a niente utilizzando questa dimostrazione, a meno di attribuire alla causa una necessità di creare degli esseri eterni, allo stesso modo in cui Aristotele ha attribuito la necessità di muovere eternamente. Poiché è evidente che il cielo avrà esattamente l'essere che gli avrà dato il dispensatore del suo essere.<sup>87</sup>

E Pletone conclude questa sottile esegesi, scoprendo la ragione profonda del pluralismo d'Aristotele nella sua impossibilità di concepire degli eterni condizionati:

Da questi argomenti e da molti altri, riesce dunque molto chiaramente che, nel pensiero di Aristotele, Dio non è causa per il cielo della sostanza e dell'essenza, ma solamente del movimento. Quanto alla causa di una tale opinione, noi l'abbiamo perfettamente scoperta: è perché, da una parte, egli crede il cielo eterno e, d'altra parte, le sostanze eterne non hanno per lui alcuna generazione, né nel tempo, né secondo la causa, che è forzato a pensare in quel modo.<sup>88</sup>

Ma Scolario aveva creduto di trovare in Aristotele l'affermazione tutta opposta. Leggeva, particolarmente nella *Fisica*, questa critica all'indirizzo di Democrito: «in generale, ammettere come un principio di spiegazione sufficiente il fatto che ciò è e si produce sempre così, non è fare una supposizione corretta. È tuttavia a questo che Democrito riporta le cause naturali: «perché questo è accaduto così prima»; ma egli non crede di dover cercare il principio di questo «sempre»: ha ragione in tali o tali casi, ma non si tratta di tutti. E, infatti, il triangolo ha sempre i suoi tre angoli uguali a due retti, ma ciononostante c'è un'altra causa di una tale eternità; invece, i principi non hanno altra causa che se stessi per la loro eternità».<sup>89</sup>

Da questo testo e da alcuni altri, egli concludeva che lo Stagirità ammetteva perfettamente l'esistenza di cause per gli eterni.<sup>90</sup>

<sup>87</sup> *Replica*, f. 34v, l. 8 - f. 35r, l. 9 (ed. Gass, 54-60).

<sup>88</sup> *Replica*, f. 35r, l. 9-15 (ed. Gass, 60-61). Una critica vigorosa del pluralismo di Aristotele era già stata fatta da Plotino, *Enneadi* V, l. cap. IX; essa ha visibilmente alimentato le meditazioni di Pletone.

<sup>89</sup> *Fisica*, VIII, l. (252 a-b), traduzione Carteron, pag. 105.

<sup>90</sup> Scholarios, *Œuvres*., t. IV, pag. 25, 32 ss.



Questa fu per Pletone l'occasione di precisare ancora di più il suo pensiero e di trarre, da questi passaggi stessi, una conferma della sua esegesi:

Voi non comprendete, dice al suo avversario, né le nostre parole, né Aristotele. Noi dicevamo infatti che, per le sostanze eterne, Aristotele non credeva all'esistenza di una generazione né, in esse, ad una causa qualsiasi dell'essere, e non, ben inteso, delle loro passioni o dei loro modi d'essere. O voi, a mo' di contraddizione, voi ci sottoponete un passaggio di Aristotele che non dice assolutamente niente altro per noi. Voi non vi intravedete invece che un modo di contraddirci, voi parlate in nostro favore. Guardate infatti ciò che dice Aristotele: «Democrito non crede di dover cercare il principio di questo «sempre»: egli ha ragione in tali e tali casi, ma non si tratta di tutti. E infatti il triangolo ha sempre i suoi tre angoli uguali a due retti, ma ciononostante c'è un'altra causa per una tale eternità; invece i principi non hanno altra causa che se stessi per la loro eternità.» Eh! Proprio il fatto per un triangolo di avere la somma dei suoi angoli uguale a due retti è una passione e un modo di essere del triangolo, non una sostanza che esisterebbe per se stessa, come il cielo per esempio. Altrettanto si potrebbe pensare, e con fondamento, che Aristotele pone un numero o altra cosa come causa del cielo, poiché egli considera le sostanze immobili le cause dei movimenti delle sfere che per lui sono eterne. Potrebbe ancora affermare che il sole è causa della luce lunare, poiché anch'essa è eterna. Ma ai suoi occhi, in tutti questi casi, non si tratta mai di una sostanza.

Quali sarebbero a suo avviso i principi che, non avrebbero una causa esterna? Ma potrebbero essere altra cosa se non tutte le sostanze considerate da lui come eterne? E fra esse naturalmente anche quella del cielo. La prova di ciò ci è data, fra le altre e benissimo, nel passaggio di Aristotele che voi citate di seguito, e nel quale dice: «poiché esse», ossia le sostanze immobili, «sono cause per quegli esseri divini che sono visibili». Non dice «cause di esseri divini visibili», questo significherebbe «cause delle loro sostanze», ma «causa per gli esseri divini che sono visibili». Altra cosa è dire «causa di me» e «causa per me». Poiché ciò che è causa di me è causa della mia sostanza, e ciò che è causa per me è causa per me di una passione e non della sostanza. Ma voi non comprendete l'espressione di Aristotele.

È dunque evidente che tutte le sostanze eterne sono, per Aristotele, nel novero delle cose di cui egli dice che esse non hanno causa esteriore. Ma, per i bisogni della discussione, vi concederemo che siano solamente le sostanze immobili e separate. Mentre allora, secondo Aristotele, gli esseri che sono per se stessi, sarebbero abbastanza numerosi e non sarebbe da uno solo, da un principio unico, che tutti gli esseri emanerebbero.<sup>91</sup>

È impossibile riprodurre qui tutti gli argomenti avanzati in favore o contro le interpretazioni presenti. Il loro semplice riassunto sarebbe già troppo lungo e del resto molto arduo, poiché tutte le sfumature d'espressione di un Pletone hanno il loro valore. Meglio sarebbe ritornarci in un'altra occasione. Alcune pagine dell'opera, qui citata, sono sufficienti senza dubbio a far vedere l'interesse che ci sarebbe a studiare da vicino ciò che i Greci del XV secolo hanno aggiunto alla lunga

<sup>91</sup> *Replica*, f. 38r, l. 2 - f. 38v, l. 11 (ed. Gass, 89-95).

tradizione dei commentari di Aristotele.<sup>92</sup> Ci limitiamo qui a riportare ancora una o due delucidazioni di Pletone, al fine di mostrare il posto che il metodo filologico comincia ad assumere in questi dibattiti.

Nell'ermeneutica dell'Antichità e del Medio Evo, niente è più comune che il paralogismo per «omonimia». Si stabiliscono spesso delle equazioni fra delle proposizioni, fondandosi sulla presenza di uno stesso vocabolo di parte o d'altro, senza occuparsi del contesto, che farebbe tuttavia vedere che si tratta o di puri incontri verbali o anche talvolta di accezioni talmente differenti che esprimono delle opinioni opposte. La storia della teologia abbonda in fenomeni di questo tipo. Quanti testi allegati come equivalenti, perché contengono la stessa parola: «fides», «gratia», «principium», «spiritus», «sacramentum», ecc.

Come umanista, interessato da tutto ciò che tocca lo studio della lingua, Pletone aveva pubblicato il testo delle *Confutazioni sofistiche* relativo ai paralogismi «in dizione».<sup>93</sup> Era consapevole da dove proveniva l'errore, in molti casi, da «l'omonimia» dell'espressione, «da ciò che è incapace di distinguere i significati del termine preso in molte accezioni...»<sup>94</sup>. Possediamo la prova che Pletone teneva ben presenti le regole di Aristotele nello spirito. A queste tredici specie di sofismi, egli trova, non senza humor né esperienza della vita intellettuale, che lo Stagirita ne ha aggiunto un quattordicesimo:

Come, d'altra parte egli si è occupato oltre misura delle cose lontane dai principi, pubblicò un mucchio di opere, avendo inventato questo quattordicesimo specie di sofisma: meravigliare la gente poco istruita con la massa dei suoi scritti.<sup>95</sup>

L'errore per omonimia è quello che egli scopre in un buon numero d'interpreti di Aristotele. Uno dei più notevoli è quello che rimprovera a Scolario, concernente un termine filosofico della più grande importanza: ἀρχή.

Il tomista bizantino ragionava come segue: Aristotele dichiara Dio πρῶτην ἀρχήν, ciò che egli interpretava come «principio primo» degli esseri. Del resto Aristotele aveva scritto che le cause sono dei «principi» e che «il principio è ciò per cui qualche

<sup>92</sup> Questo spiacevole abbandono si spiega, senza dubbio, per il fatto che questi scritti non si presentano espressamente sotto il titolo di commentari e che, in seguito, non sono stati editi, neanche previsti, nella collezione dell'Accademia di Berlino.

<sup>93</sup> Aristotele aveva riportato sei vizi di ragionamento «παρὰ τὴν λῆξιν, in dizione» e sette altri «ἔξω τῆς λῆξεως, extra dizione». Vedere le *Confutazioni sofistiche* 165 b 23 ss.

<sup>94</sup> *Le Confutazioni sofistiche*, 169a 22 ss.

<sup>95</sup> *Replica*, f. 33r, l. 13-16 (ed. Gass, 36).

cosa è, diventa o si conosce come prima». <sup>96</sup> Scolari ne arrivava facilmente a dedurre che, per Aristotele, Dio era dunque ben causa primaria, «non solamente della generazione, ma dell'essere» di tutte le cose. <sup>97</sup>

Ma, interroga molto bonariamente Pletone:

in quale senso Aristotele chiama il suo Dio supremo, ἀρχή degli esseri? <sup>98</sup>

Non è all'interprete medioevale che bisogna domandarlo, ma al contesto stesso dell'autore:

non è a voi che domanderemo questa informazione, ma ad Aristotele stesso, che non paragona del tutto Dio ad un architetto dirigente (ἀρχοντι) la costruzione di una casa, ma ad uno stratega che sistema il suo esercito in ordine di battaglia. <sup>99</sup>

Da questo contesto si può dedurre il significato del termine, che entra, certamente, nella categoria dei πολλὰ καὶ λεγόμενα di Aristotele:

Si tratterebbe dunque di una ἀρχή come quelle degli Assiri, dei Medi, dei Persiani o di qualche altro, grande o piccolo nel mondo, di cui nessuna è causa dell'essere per i suoi sudditi (ἀρχομένοις), ma che è solamente per loro causa delle leggi e dell'organizzazione. <sup>100</sup>

Il termine ἀρχή non ha solamente in greco il significato, eminentemente filosofico, di «principio», ma ancora, come nessun dizionario lo insegna, il senso più volgare di «comandamento». Poiché Aristotele confronta il suo Dio supremo ad uno stratega e non ad un artigiano, ad un architetto, è evidentemente a questo significato, non filosofico, che egli pensa, e per niente alla definizione ripresa da Scolari dalla *Metafisica*. È di conseguenza del tutto fallace invocare qui un simile testo. <sup>101</sup>

Un po' oltre, Scolari ritorna su questa questione del «principio primario»: «Certo, se la soppressione del principio primo (ἀρχή) comporta la soppressione dell'ordine, e la soppressione dell'ordine, quella della generazione allora la soppressione del principio primo (ἀρχή) comporta quella della generazione. Il principio primo (ἀρχή) che egli afferma intelligente ed immateriale, ne fa dunque il principio

<sup>96</sup> *Metaf.*, 1013 a 17.

<sup>97</sup> Scholarios, *Œuvres*., t. IV, pag. 27, 24 ss.

<sup>98</sup> *Replica*, f. 39r, l. 24 (ed. Gass, 103).

<sup>99</sup> *Replica*, loc. cit., c.f. *Metaf.*, A, inizio del cap. X.

<sup>100</sup> *Replica*, f. 39v, l. 3-6 (ed. Gass, 104).

<sup>101</sup> Aristotele non aveva del resto ignorato questa accezione di comandamento nell'articolo consacrato al termine ἀρχή all'inizio del suo libro Δ della *Metafisica*, benché abbia manifestato una tendenza, eccessiva senza dubbio, a farla derivare dall'accezione filosofica di «principio»: «si chiama ancora ἀρχή, vi aveva scritto, l'essere la cui volontà riflessa (προαίρεσις) muove ciò che si muove, e fa cambiare ciò che cambia. Ad esempio, i magistrati nelle città...» Trad. Tricot, t. r, pag. 160.

(ἀρχή) d'ordine per tutti gli esseri, un principio di generazione per gli esseri sottoposti al divenire e il principio di tutti i corpi celesti. Dimostra anche che estende il suo ruolo di causa e di principio (ἀρχή) dai corpi celesti fino a tutto ciò che è sottomesso alla generazione e alla corruzione. Sicché se egli (ἀρχὴ πρώτη) non esisteva, tutti questi esseri non potrebbero esistere». <sup>102</sup>

Questo testo, che doveva confermare l'interpretazione tomista, finisce per rovinarla, risponde Pletone:

E voi non vi accorgete che siete voi stesso che siete confutato da queste parole di Aristotele? Voi non l'intendete dire che la soppressione del ἀρχή comporta quella dell'ordine, e che la soppressione dell'ordine comporta quella della generazione? Come se il cielo e le sue sfere potessero sussistere, anche dopo la soppressione del ἀρχή, e trovarsi prive solamente di ordine. Del resto, se Aristotele avesse saputo che Dio è causa, sotto ogni aspetto, dell'essere del cielo, non avrebbe detto che la soppressione del ἀρχή comportava quella dell'ordine, ma che essa comportava quella del cielo stesso e delle sue sfere, o piuttosto dell'Universo, o almeno degli esseri eterni.

E una volta soppressi questi, la generazione sarebbe soppressa molto meglio che dalla soppressione vale a dire dell'ordine. Tutto ciò non risulta chiaramente dall'opinione di Aristotele, per sapere che Dio non è creatore del cielo?

Quando ragionate, la maggior parte dei passaggi di Aristotele che voi mettete avanti per confutarci, non li comprendete. Da questi stessi passaggi risulta precisamente la vostra propria confutazione. È proprio la prova che voi non comprendete Aristotele. <sup>103</sup>

La discussione del termine ἀρχή non è unica nel suo genere. Pletone s'applica invece a rilevare tutti gli errori di Scolario, attribuiti ad equivoci analoghi. Nella sola discussione sul Dio di Aristotele, ne noto ancora altri due: sulle sfumature che bisogna ammettere fra συνιρητῆσθαι e ἐξηρητῆσθαι <sup>104</sup>, e sul significato dell'assenza, in Aristotele, di un termine come δημιουργός. <sup>105</sup> In altre questioni, si ritrova la stessa fonte filologica, per esempio, la discussione sui termini αὐτόματον <sup>106</sup>, νοῦς <sup>107</sup>, βουλευέσθαι <sup>108</sup>, αἶτιον <sup>109</sup>, sul piacere come τελειότης dei nostri atti <sup>110</sup>, ecc. Come uomo del Medio Evo, Scolario prende ciò che fa al caso suo dovunque egli lo trova. Crede poter andare a fondo dei testi, senza troppo preoccuparsi delle loro forme né del contesto. Egli ignora ancora queste

<sup>102</sup> Scholarios, *Œuvres complètes*, t. IV, pag. 37,7.

<sup>103</sup> *Replica*, f. 41v, l. 9-22 (ed. Gass, 271-273).

<sup>104</sup> *Replica*, f. 39r, l. 4-21 (ed. Gass, 99-101).

<sup>105</sup> *Replica*, f. 40v, l. 13 ss. (ed. Gass, 263 s.).

<sup>106</sup> *Replica*, f. 41r, l. 20 ss. (ed. Gass, 269).

<sup>107</sup> *Replica*, f. 48r, l. 21 (ed. Gass, 108).

<sup>108</sup> *Replica*, f. 60r (ed. Gass, 215).

<sup>109</sup> *Replica*, f. 61v, l. 20 ss. (ed. Gass, 233 s.).

<sup>110</sup> *Replica*, f. 54v, l. 15 ss. (ed. Gass, 166 s.).

speculazioni che portano già gli umanisti ad una conoscenza oggettiva del pensiero degli autori. Anche Pletone finisce per somministrargli una vera lezione di metodo:

Quando provate a comprendere qualcosa di Aristotele, voi dovrete esaminare se la vostra idea si accorda con tutto il resto del passaggio, per evitare l'inconveniente di parole in aria e senza rapporto col contesto. Così, per esempio, quando Aristotele dice: «è assurdo dare una generazione agli esseri eterni», comprendete la generazione nel tempo e non secondo la causa; ma voi trovate la vostra condanna per il fatto stesso che voi dite è in disaccordo con tutto ciò che concerne la discussione. Anche quando capite «βουλευέσθαι» nel senso di «ignorare e al contempo cercare» [ossia «deliberare»], e non quello, più generale, di «ragionare», voi siete anche convinto di non essere d'accordo col contesto. Ma questi termini γένεσις e βουλευέσθαι hanno, nell'uso, molteplici significati. Non è dunque sorprendente se, essendo caduto sull'equivocità come su un colpo di fortuna per il quale, per credervi, voi avete immaginato di comprendere che trascurando l'accordo col pensiero del contesto, vi trovate a non aver concepito nulla che valga.<sup>111</sup>

Pletone prova veramente a penetrare oggettivamente il pensiero di Aristotele. Lo giudica severamente senza dubbio, e talvolta non senza ingiustizia, ma è sempre al temine di un'inchiesta seria, dove il filologo e lo psicologo hanno combinato i loro sforzi per penetrare il senso vero dei testi. È ciò che fa incontestabilmente il valore e la novità della sua critica.

Secondo molti altri, avrebbe potuto impegnarsi nella via larga e senza pericolo dell'armonizzazione dei filosofi dell'ellenismo. Scolario non aveva, del resto, mancato di menzionare questa tendenza: «Ci sono alcuni pensatori, diceva, che hanno ascoltato con molta benevolenza le lezioni dei due filosofi e ne hanno armonizzato le dottrine. Dicono che il disaccordo di Aristotele riguardo a Platone si rapporta ad una semplice apparenza, dovuta al modo di esprimersi».<sup>112</sup>

È precisamente ciò che un filologo non può ammettere, e lo storico che è Pletone sa già ricercare i motivi interessati che hanno dovuto presidiare ad una armonizzazione così evidentemente forzata.

[Fra gli Antichi], dice Pletone, Simplicio è il solo a farlo, ed è chiaro che è contro la Chiesa. Quando egli tratta, infatti, dei cristiani che rimproverano come una vergogna per i filosofi greci il loro disaccordo fra di loro, egli afferma che sono loro che sono divisi all'infinito sulla «trascendenza» divina (tale è la sua espressione), mentre i Greci sarebbero d'accordo. Da qui il suo saggio per dimostrare che Aristotele s'intende con Platone e Parmenide, ma

<sup>111</sup> *Replica*, f. 61v, l. 23-f 62r, l. 15 (ed. Gass, 234-236)

<sup>112</sup> Scholarios, *Œuvres complètes*, t. IV, pag. 3, l. II ss.

non dice niente di convincente. Altri ancora fra gli antichi, e particolarmente Plotino, uomo ben superiore a Simplicio, hanno scritto contro Aristotele e in particolare contro le sue *Categorie*; anche Proclo che affronta più particolarmente la sua *Metafisica*. Per voi, chiamate benevolenza lo zelo di Simplicio contro la Chiesa. Infatti, Simplicio ha agito soprattutto contro di voi, che siete spesso in contraddizione con voi stessi.<sup>113</sup>

È ad un livello più profondo che Pletone pretende di scoprire una base di accordo fra i due grandi pensatori della tradizione ellenica. Accordo che lascia intatto il fatto storico della dissidenza di Aristotele, ma che, allo stesso tempo, è sufficiente a salvare l'unità innata dell'ellenismo. Le stesse «nozioni comuni», gli stessi principi restano alla base della metafisica delle cause fra i due sistemi. Le divergenze non provengono da principi opposti o anche differenti, ma solamente dalla miopia metafisica di Aristotele e dei suoi pregiudizi personali. La cosa è manifesta nel caso della causa formale. Egli l'ammette nel novero delle cause, ma non ne sa mai fare uso. Resta anche inutilizzato nel suo sistema, quanto il *voûs* in quello di Anassagora.<sup>114</sup>

Verso la fine del suo *De Differentiis*, Pletone mette in bocca ai platonici – si sa che egli rifiuta prudentemente, in questo opuscolo pubblico, di occuparsi delle opinioni degli «assertori delle Idee» – delle parole che riassumono bene il suo modo di comprendere il problema. Fa loro dapprima negare accuratamente ogni novità alla loro dottrina delle Idee.

Non rinnoviamo nulla né tentiamo di trovare delle nuove cause, come tu pretendi.<sup>115</sup>

Poi i platonici si vantano di essere dei metafisici più coerenti:

Noi, dicono, applichiamo integralmente agli esseri la dottrina delle cause, mentre tu (Aristotele) tu lo fai in modo insufficiente. Tu hai ben, infatti, distinto da qualche parte le cause in quattro specie e tu ne utilizzi tre in modo evidente, la causa finale, la causa principio del movimento e la causa materiale. Ma quella che resta, la causa formale, mai.<sup>116</sup>

Si obietterà sicuramente che Aristotele parla spesso della «forma» delle cose, ma precisamente, stima Pletone, ecco l'illusione. Questa forma di Aristotele non è la *causa* formale delle cose, ma solamente il suo *effetto*:

Se tu affermi in ciascuno degli esseri sensibili l'esistenza di una forma, causa per te di ciò che è tale specie di essere, è chiaro che non è una causa, ma l'opera

<sup>113</sup> *Replica*, f. 30r, l. 24-f 30v, l 13 (ed. Gass 6-7).

<sup>114</sup> Pletone ha fatto anche lui questo accostamento, nel cap. XVII del suo *De Differentiis*.

<sup>115</sup> *De Differentiis*, f. 26v, l. 24-f. 27r, l. 2 (P. G., 160, 928 B).

<sup>116</sup> *De Differentiis*, f. 27r, l. 1-5 (P. G., 160, 928 B).

o l'effetto di un'altra causa, così come la materia in ciascuno degli esseri è una porzione distaccata e l'effetto della materia del cielo tutto intero.<sup>117</sup>

I platonici sono dunque ben soli a fare un'applicazione conseguente e integrale della metafisica delle cause:

Noi, invece, diranno, attribuiamo al Dio sovrano dell'universo, la casualità finale, che è anche il genere di causa più elevata, non solamente per i movimenti ma anche per le essenze e tutti gli esseri. Noi facciamo presiedere queste forme come modelli agli esseri. La causa motrice, noi l'attribuiamo all'anima che governa il nostro cielo, e la causa materiale alla materia dell'insieme dell'universo. Così dunque applichiamo integralmente agli esseri le diverse specie di cause.<sup>118</sup>

La teoria delle Idee si trova in tal modo giustificata dai principi stessi della metafisica di Aristotele<sup>119</sup>!

<sup>117</sup> *De Differentiis*, f. 27r, l. 5-8 (P. G., 160, 928 C).

<sup>118</sup> *Op. cit.*, f. 27r, l. 8-13 (P. G., 160, 928 C).

<sup>119</sup> Traiamo un corollario, senza potere attardarci come meriterebbe: per i Greci, il disaccordo sulle idee non si situa affatto, propriamente parlando, sul piano della psicologia. Certamente, all'origine dei dibattiti, si incontra la nostra esperienza della conoscenza intellettuale, ma non è il suo meccanismo, la sua genesi che preoccupa questi filosofi, sono le condizioni ontologiche dell'essere in quanto conosciuto, ossia una metafisica, quella dell'essere in quanto oggetto. L'Occidente, abituato dopo Agostino a considerare tutto dal punto di vista della coscienza, s'interessa ben più alla psicologia. È perché dei problemi come lo statuto e il funzionamento dell'«intelletto agente» hanno talmente preoccupato l'opinione medioevale. Questo orientamento così differente del pensiero non spiegherebbe affatto, in definitiva, la delusione provata da tanti lettori al contatto con questi testi greci? Si domandano loro delle precisazioni su delle facoltà, rispondono con delle dissertazioni sulla causa formale e la composizione metafisica delle cose.

## CAPITOLO V

# I DOGMI DELL'ELLENISMO

### 1. – IL DETERMINISMO

Abbiamo visto come, secondo Pletone, Aristotele era stato impotente nel creare una sintesi metafisica. È la sua incapacità di concepire un essere, allo stesso tempo eterno e causato, che l'avrebbe insabbiato nel pluralismo dei fenomeni. Dal punto di vista psicologico, questo arresto doveva spiegarsi per i miseri bisogni filosofici dello Stagirita. Per nulla tormentato da questo desiderio incoercibile di unità che anima il vero metafisico, ma avido di comprendere le più piccole modalità del divenire in fisica, avrebbe trascurato la ricerca delle realtà eterne. Questa carenza avrebbe impedito alla metafisica greca delle cause di sortire tutti i suoi effetti nel peripatetismo. Pletone pensa che essa ha finalmente indotto Aristotele a dubitare dell'esigenza più profonda di questa metafisica: l'εἰσπραξιμότητα. Questa sarebbe anche la sua principale infedeltà, il suo crimine imperdonabile contro lo spirito.

Iniziando l'esposizione che egli vi dedica nel suo *De Differentiis*, Pletone formula infatti questo apprezzamento:

Passo ora a quest'altra dottrina che di tutto il suo trattato della *Metafisica* è la più mediocre (πάντων... φαυλότατα εἰρημένον).<sup>1</sup>

Qui pensa Pletone, si portano alla luce del giorno le carenze filosofiche di Aristotele: assorto nello studio dei fenomeni, colpito dal loro divenire apparentemente disordinato, non sa mantenere, su questo caos, la padronanza dei principi che la ragione trae istintivamente, e dunque in modo infallibile, dall'esperienza stessa. Davanti a certe generazioni, che i suoi studi biologici gli fanno apparire come spontanee, la sua ragione vacilla. Non è sicuro che egli abbia potuto conciliarle

---

<sup>1</sup> *De Differentiis*, f. 20v, l. 2-3 (P. G., 160, 912 C).



con le esigenze del principio della causalità, col determinismo.<sup>2</sup>

Molti aristotelici hanno stimato – e Scolario era nel novero<sup>3</sup> – che il loro maestro ammettesse certe «generazioni spontanee», ossia che «degli animali e delle piante» si producano senza germe, provenendo «dalla sola materia e dai motori celesti, senza alcuna causa formale»<sup>4</sup>. Pletone non pensa che fosse tale, in realtà, la dottrina dello Stagirita. In ogni caso, non cavilla su questo punto. Qualunque cosa ne sia della *Fisica*, pensa Pletone, è certo che Aristotele ha preteso sopprimere il Destino, perché voleva sottrarvi l'azione umana.

Ora, questa esigenza del principio di causalità si situa al cuore delle convinzioni filosofiche di Pletone. Il suo *De Differentiis* e la sua *Replica a Scolario* lo lasciavano già sufficientemente intendere, benché la prudenza l'abbia costretto a temperarvi le sue affermazioni, mettendole sul conto degli «assertori delle Idee». La lettura dei suoi scritti esoterici toglie gli ultimi dubbi che potevano sussistere a questo riguardo. Concependo l'εἰμαρμένη come ineluttabile, non ammette alcun compromesso né eccezione, neanche in favore della libertà umana, come vedremo nel prossimo capitolo.

Questa dottrina, egli la crede costruita sulla roccia incrollabile del consenso universale che si esprime per questo argomento con due assiomi, veramente generatori di ogni scienza come della filosofia:

Coloro che affermano (e Pletone è fra loro, come provano tutte le pagine del suo trattato delle *Leggi*) che tutto accade necessariamente, si sforzano di provarlo portando due assiomi: vale a dire l'uno, che tutto ciò che accade si produce necessariamente sotto l'influenza di una causa, e l'altro, che una causa, quando agisce, opera in modo necessario e determinato ciò che produce.<sup>5</sup>

Mentre rifletteva su questo problema in filosofia, Aristotele non dubitava della necessità di assegnare una causa ad ogni divenire:

Aristotele pensa che tutto ciò che è mosso, è tramite un altro<sup>6</sup>.

Mai del resto, ha dubitato di uno degli assiomi fondamentali della causalità. Pletone insiste in ogni occasione anche sulla formulazione

<sup>2</sup> Vedere a questo proposito, i testi raccolti e commentati da A. Rivaud: *Le problème du devenir et la notion de la matière dans la philosophie grecque depuis les origines jusqu'à Théophraste*, Parigi, 1905, pag. 418 s.

<sup>3</sup> Scholarios, *Œuvres complètes*, t. IV, pag. 106-107.

<sup>4</sup> Pletone, *Replica*, f. 63 r (ed. Gass, 244 s).

<sup>5</sup> *De Differentiis*, f. 20v, l. 5-8 (P. G., 160, 912 C) ... τῶν ἐξ ἀνάγκης ἅπαντα τιθεμένων γίνεσθαι, ἐκ δυοῖν αὐτὸ ἀξιωματικῶν δεικνύναι πειρωμένων, ἑνὸς μὲν, τοῦ ἅπαν τὸ γινόμενον ὑπ' αἰτίου τινὸς ἀναγκαῖον ἂν εἶναι γίνεσθαι, ἑτέρου δὲ τοῦ ἅπαν αἶτιον ὅτι ἂν δρῶη.

<sup>6</sup> *Op. cit.*, f. 20v, l. 18-19 (P. G., 160, 912 D).

sorprendente che ha saputo dare al determinismo che regge ogni azione causale: ἔν ἐνὸς αἵτιον<sup>7</sup>. Nondimeno lo Stagirita non ha creduto poter ammettere l'esistenza di una causa per tutti i fenomeni della natura:

Aristotele vedeva, se ammetteva questi due principi, la necessità di concludere che tutto si produce in modo necessario. Non volendo aderire a questa tesi, accettò come verità solida l'altro membro del contraddittorio e affermò che, fra le cose che accadono, alcune non si producono in modo necessario. Così facendo, egli va contro ad uno dei due assiomi. Invece, non sopprime quello che vuole che la causa, quando agisce, operi in modo necessario e determinato. In realtà, si era affrettato ad utilizzare lui stesso questo secondo principio nella sua teoria sul movimento eterno. Si sarebbe dunque troppo visibilmente contraddetto se avesse negato questo principio. Ma per l'altro assioma, vi contravviene e pensa che alcune delle cose sottomesse al divenire, accadano senza causa.<sup>8</sup>

Vittima del suo pluralismo, al tempo stesso troppo empirico e troppo astratto, Aristotele considera le virtualità delle sostanze materiali, senza rimpiazzarle nelle condizioni concrete, dove ciascuna di esse trova la sua realizzazione, vale a dire al punto di applicazione della risultante delle forze in azione nel cosmo, e egli scrive nel suo *De Interpretatione*: «l'indumento che qui può essere tagliato in due, e tuttavia non ne fa l'essere, ma prima di logorarsi, allo stesso modo, esso può non essere tagliato, poiché esso non potrebbe essere usato prima se esso non avesse la possibilità di non essere tagliato. È lo stesso anche per ogni altro avvenimento al quale si attribuisce una possibilità di questo genere, è evidente di conseguenza – dico – che non è per l'effetto della necessità che tutte le cose sono o divengono: infatti, si a che fare con una indeterminazione...»<sup>9</sup>.

E questo non è ai suoi occhi che un esempio fra molti altri.<sup>10</sup> Di modo che Aristotele si credeva autorizzato a concludere «che, in maniera generale, le cose che non esistono sempre in atto, contengono la potenza di essere o non essere, indifferentemente; queste cose possono anche essere o non essere, e di conseguenza accadere o non accadere»<sup>11</sup>. È il caso in particolare delle «cose future che hanno il loro principio nella deliberazione e nell'azione».<sup>12</sup>

L'errore di Aristotele, pensa Pletone, è qui di fermarsi ancora ai fenomeni, alla superficie delle cose, alla loro individualità apparente, invece di penetrare la loro profonda realtà. Accadrebbe allora che ogni cosa s'inserisce in modo sempre unico nell'unità cosmica.

<sup>7</sup> Vedere in seguito pag. 216, n. 82.

<sup>8</sup> *De Differentiis*, f. 20v. l. 8-16 (P. G., 160, 912 C).

<sup>9</sup> Aristotele, *De Interpretatione*, 19 a 12-19. Trad. Tricot, pag. 101.

<sup>10</sup> *Ibid.*, l. 12.

<sup>11</sup> *Ibid.*, l. 8-11.

<sup>12</sup> Aristotele, *De Interpretatione*, 19 a 7-9.

È solamente la veduta corta del volgo che può considerare anche la deliberazione umana come un vero principio d'essere:

È una menzogna manifesta, poiché la deliberazione non è il principio delle cose a venire. *Non ne è una causa, ma nemmeno un principio*, nel senso in cui egli l'intende, poiché ci sono delle cause che appaiono anteriori alla delibera. È chiaro che se noi non fossimo circondati da circostanze, disposte in tal modo che esse ci ispirano l'idea di dover deliberare, noi non delibereremmo mai.<sup>13</sup>

La posizione di Aristotele non è solamente ambigua, essa implica una vera contraddizione:

Sopprimendo questo principio (ossia che ogni cosa ha necessariamente una causa), Aristotele si contraddice molto semplicemente da solo. Pensa che niente può passare dalla potenza all'atto senza che un altro atto, precedente ad esso, non glielo abbia condotto. Egli applica questo principio nelle sue teorie sul movimento perpetuo; applica anche il secondo principio, secondo il quale ogni causa produce in modo necessario la sua opera, per terminare al movimento eterno. Di conseguenza, se qualche cosa si produce in ciò che è sottomesso al divenire, vi è necessariamente un passaggio dalla potenza all'atto, passaggio impossibile senza l'esistenza preliminare di un altro atto per operarvi questo cambiamento. Pertanto, questo atto sarà causa del divenire in questione e, in tal modo, nulla si può produrre senza causa. Di conseguenza è chiaro che Aristotele ha, nella sua metafisica, collezionato la maggior parte dei suoi non-senso quando esprime questo, il più grossolano di tutti.<sup>14</sup>

Come spiegare un atteggiamento talmente inverosimile che Scolario rifiutava categoricamente di ammettere<sup>15</sup>? Per trovare un significato a ciò che non è intelligibile in sé, bisogna collegarlo a delle cause psicologiche e storiche. È, come sempre in caso simile, al contesto storico che Pletone ricorre per trovare la spiegazione:

Ecco lo stato della questione. Era all'epoca di Aristotele un principio comune a tutti gli uomini, e questo lo è ancora per la gente benpensante, che nessuno degli esseri che fanno qualche cosa in vista di un fine, non guida la sua azione verso il suo scopo senza un'intelligenza. Essendo questo un principio ben stabilito per i predecessori di Aristotele, i migliori spiriti dell'umanità, vedendo le produzioni della natura assomigliare a quelle dell'arte e molte finalità apparire in esse, allorché esse stesse sono sprovviste di ragione ed intelligenza, pensavano che un'intelligenza divina, esteriore ad esse, doveva governare e guidare ciascuna di esse verso uno scopo, come gli artigiani prendono cura dei manufatti umani. Altri temono, per ateismo, di preporre uno spirito divino alle produzioni della natura e hanno pensato che la natura faccia senza scopo quello che fa, e per questo si appoggiano su ciò che vi è di irrazionale nella natura. Davanti a queste divergenze d'opinione, Aristotele, esperto nella ricerca delle

<sup>13</sup> *De Differentiis*, f. 21 r, l. 9-13 (P. G., 160, 913 B).

<sup>14</sup> *Ibid.*, l. 14-24 (P. G., 160, 913 B-C).

<sup>15</sup> Scholarios, *Œuvres complètes*, t. IV, pag. 105, l. 6 ss.

dottrine personali, concede a coloro che hanno questa opinione che la natura agisca in vista di uno scopo. Ma temendo anche lui, come questi uomini atei, di preporgli uno spirito divino esterno (è l'alternativa che gli restava), si oppone al principio comune, dicendo che è assurdo non credere che è in vista di un fine che qualcosa si produce, se non si vede che l'agente ha esercitato l'azione di βουλευέσθαι, ossia ragionare.<sup>16</sup>

Il passaggio di Aristotele, qui visionato, si legge nella *Fisica* 199 b 25 s.: ἄτοπον δὲ τὸ μὴ οἶεσθαι ἕνεκά του γίνεσθαι, εἰ μὴ ἴδωσι τὸ κινουῦν (τὸ ποιοῦν, scrive sempre Pletone, che cita forse a memoria e dunque *ad sensum*) βουλευσάμενον.

Il problema presenta un aspetto filologico essenziale: consiste nel determinare il senso esatto di quest'ultima parola.

I nostri ellenici rendono, in qualche modo automaticamente, il verbo βουλευέσθαι come «deliberare». È così che Carteron traduce del tutto naturalmente in questi termini la frase di Aristotele: «è assurdo pensare che non c'è generazione determinata teleologicamente, se non si vede il motore deliberare»<sup>17</sup>. Lo stesso nel seguito del testo: «Vedete l'arte: non delibera (καὶ ἡ τέχνη οὐ βουλεύεται), diceva Aristotele); e certamente, se l'arte di costruire i vascelli era nel legno, esso agirebbe come la natura...»<sup>18</sup>.

Ma, come ha rimarcato Pletone e, dopo lui, Taylor nel suo eccellente commentario di questo passaggio<sup>19</sup>, il verbo βουλευέσθαι ha due significati in greco: può voler dire «deliberare», «ragionare», ma anche «avere una ragione per agire». Ora, Pletone pretende che è con questo secondo significato che Aristotele ha preso la parola nella sua *Fisica*. Qui, come prima (199 a 20), Aristotele rimproverava dunque ai meccanicistici di non credere all'esistenza di una finalità nella Natura, precisamente non perché l'agente naturale non «delibera» (ciò implica brancolamento o, come dice Scolario, «allo stesso tempo ignoranza e ricerca»), ma, in maniera *più generale*, perché l'agente osservato non sembra loro dotato della facoltà razionale, della ragione, che gli permetterà di assegnarsi un fine.

La distinzione è abbastanza sottile, e non c'è da meravigliarsi che abbia potuto provocare delle lunghe discussioni fra i sapienti greci del XV secolo. Beninteso, non è questione di seguire qui questi sviluppi della questione. Notiamo solamente che ci sarebbe apparentemente qualche profitto a rileggere tali discussioni. Peraltro – ed è la sola cosa da ricordare per il nostro scopo reale – è il metodo storico-filologico che è, il solo abilitato

<sup>16</sup> *Replica*, f. 59v, l. 6-60 r, l. 2 (ed. Gass, 211-214).

<sup>17</sup> Aristotele, *Fisica*, 199 b 26, trad. Carteron, t. I, pag. 79.

<sup>18</sup> *Ibid.*

<sup>19</sup> Taylor, *G. Gemistus Pletho's Criticism...*, pag. 57.

agli occhi di Pletone, per far cessare fra le ipotesi presenti lo stato di parità.

A suo avviso, Aristotele non ha solamente escluso la deliberazione propriamente detta della Natura – ciò era troppo evidente, e non valeva la pena di essere notato –, ma ogni Intelligenza. La natura agirebbe in vista di un fine, ma nessuna intelligenza presiederebbe alla sua azione. Tale è la concezione originale che avrebbe sostenuto Aristotele, per trovare un giusto mezzo fra gli idealisti platonici e i materialisti alla maniera di Empedocle. La contraddizione che sembra avviluppare questa dottrina di una teleologia senza Dio, non era tale da far esitare un innovatore come Aristotele. Del resto il contesto immediato, come tutta l'opera dello Stagirita, testimonia, pensa Pletone, in favore della sua interpretazione:

che tale fosse l'opinione di Aristotele non è solo evidente per il fatto che non menziona mai lo spirito divino esteriore, incaricato di presiedere ai processi della natura, come avrebbe dovuto fare; ma questo risalta anche dall'immagine per la quale esso se li rappresenta: non se li figura, infatti, come qualcuno guarito da altri, come avrebbe dovuto, se avesse loro proposto un'intelligenza divina, ma come qualcuno «che si guarisce da solo». <sup>20</sup>

È una testimonianza supplementare della debolezza del senso metafisico dello Stagirita. La sua reputazione, in questo campo non potrebbe essere più esagerata, poiché:

le opinioni nelle quali e a causa delle quali ottiene il successo, non gli appartengono in proprio, ma egli si è appropriato in modo molto abile di ciò che ha appreso da Platone <sup>21</sup>.

È in fisica solamente che il suo intervento sembra felice e i suoi meriti veri:

Forse è permesso attribuirgli in proprio ciò che vi è di buono nei campi inferiori e poco importanti, a causa della sua vista acuta per questo genere di cose <sup>22</sup>; ma la sua vista è ben debole per le questioni più elevate. <sup>23</sup>

Da parte sua Pletone stima che è «insensato considerare che la natura ha uno scopo e non sottometterla alla direzione di un'intelligenza» <sup>24</sup>. La finalità implicita nelle funzioni naturali non gli sembra spiegabile senza questo principio direttore:

I termini verso i quali tendono tutte le cose che si producono nella Natura, non vi sono presenti dalla prima apparizione di queste cose, ma sopraggiungono

<sup>20</sup> *Replica*, f. 60 r, l. 7-12 (ed. Gass, 216).

<sup>21</sup> *Op. cit.*, f. 60r, l. 23 s. (ed. Gass, 218).

<sup>22</sup> Si vede che Pletone riconosce un reale valore allo Stagirita nel campo delle scienze. vale a dire in modo equivalente, che in fisica almeno, è l'autorità riconosciuta a Mistrà come altrove. La cosa del resto è confessata esplicitamente nel prologo delle *Leggi* (ed. Alexandre, pag. 4).

<sup>23</sup> *Replica*, f. 60v, l. 1 ss (ed. Gass, 219).

<sup>24</sup> *Ibid.*

molto più tardi. Ecco, esaminiamo ciò in un esempio: per il viticcio della vite, il fine è, avviluppandosi attorno al ramo di un'altra pianta, di attaccare la vite a questa pianta. Fra i vegetali, essa ha infatti ricevuto questa natura di appoggiare il suo gambo su altre piante. Ora, che il viticcio, dopo essersi attorcigliato attorno al ramo della pianta, attacca la vite, non è presente alla vite quando esso cresce, né al viticcio, ma sopraggiunge molto più tardi; è impossibile che ciò che non è ancora, o non è ancora messo negli esseri, divenga causa di qualcosa che è già. Poiché ciò che diventa la causa di qualcosa, deve essere e non non essere. Bisogna dunque che il legame della vite ad un'altra pianta sia anticipato da uno spirito che, dirigendolo come un artigiano prende cura degli oggetti che fabbrica, farà crescere il viticcio in vista di questo legame. E in modo meraviglioso, poiché se nulla si trova vicino ad esso a cui esso possa attaccarsi, si vede il viticcio andare dritto, ma che un ramo si presenti, subito si attorciglia. Di conseguenza, non stimare che il viticcio cresca nella vite con lo scopo di attorcigliarsi ad un'altra pianta, è mancare d'intelligenza. Allo stesso modo questo sarebbe non avere alcuna ragione, se non di farsi presiedere da uno spirito. Anche Platone, che crea le forme intelligenti, le impone in qualità d'intelligenze proprie a ciascuna delle cose che nascono nella natura. Perfino Aristotele, anche se non voleva fare una tale concessione, avrebbe dovuto in qualche modo proporre loro uno spirito divino, e non ridicolarizzarsi a questo punto, rappresentando il processo della natura come qualcuno che guarisce se stesso, ciò che ritornava a non preporre loro alcuna intelligenza esteriore.<sup>25</sup>

Se Pletone pretende sottomettere tutto senza eccezione al determinismo, è che non vuole lasciare alcuna fessura per la quale il caso possa introdursi nella spiegazione dell'Universo. È l'ateismo che finirà per introdursi in questa breccia, e il materialismo rovinerebbe ogni idealismo. Abbiamo già incontrato questa preoccupazione del moralista e del politico nelle memorie sul Peloponneso.<sup>26</sup> Naturalmente essa non è meno presente in metafisica. Pletone si guarda bene tuttavia dal rigettare Aristotele nel novero degli atei e dei materialisti. Lo considera piuttosto come loro alleato involontario:

Mentre voi pretendete, dice a Scolario, che noi calunniamo Aristotele dichiarandolo ateo, siete piuttosto voi che ci calunniate. Non abbiamo infatti detto, e non lo diciamo, che Aristotele è ateo, poiché ha certamente preposto degli dèi al cielo, ma noi diciamo e abbiamo detto con ragione che egli inclina verso l'ateismo. E, infatti, il primo degli dèi che comanda agli altri, non lo concepisce di una divinità trascendente, come fanno Platone e tutti i discepoli di Zoroastro, ma di una natura simile agli altri dèi, poiché li fa esistere tutti per loro stessi allo stesso modo e fa condividere a questo dio la sorte degli altri nella distribuzione delle sfere. D'altronde, non dà né questo Dio né alcun altro come demiurgo della sostanza del cielo, come tutti i sapienti e la massa di gente comune. Infine, alle cose che si fanno nella natura, non prepone alcun spirito divino, come fanno gli uomini più pii. Con tante tare di questa importanza, come qualcuno non inclinerebbe verso l'ateismo?<sup>27</sup>

<sup>25</sup> *Replica*, f. 60v, l. 5 - f. 61r, l. 7 (ed. Gass, 220-225).

<sup>26</sup> Vedere in precedenza pag. 78 s.

<sup>27</sup> *Replica*, f. 61r, l. 7-19 (ed. Gass, 226-227).

Ciò che vi è di più nocivo nell'aristotelismo, è che dà un vero posto alla «fortuna», al caso:

Infatti, continua Pletone, è chiaro, che egli rende la fortuna straniera alla Provvidenza, scartando completamente quella delle azioni umane o riducendola il più possibile; si ha anche ragione di rendere ridicola la sua meschinità per quanto riguarda la Provvidenza. Tutti i saggi e la gente benpensante attribuiscono alla Provvidenza divina tutto ciò che riesce agli uomini. Tutto ciò che non viene da noi, né per noi, ma da essa, e ci procura il successo, essi chiamano fortuna e fortuna divina, perché questa non accade a causa di noi, né per nostra virtù, ma per la sola causa divina; mostrano così che assimilano la fortuna alla Provvidenza divina. Aristotele invece separa la fortuna dalla Provvidenza divina, così come lo provano ugualmente queste parole che a proposito della fortuna, voi riportate nella vostra opera, come dite con molta pietà: «La fortuna è ciò che accade tramite la fortuna, accade veramente per fortuna poiché, se noi attribuiamo questa a Dio, ne faremmo un giudice mediocre, vedi ingiusto, ciò che non conviene a Dio.» Ecco le parole di Aristotele. Misconosceva la giustizia divina e il modo in cui essa accorda ad ogni essere ciò che è nello stesso tempo, nella misura del possibile, il più favorevole all'armonia dell'insieme, preferendo in ogni giustizia il bene dell'insieme a quello della parte.<sup>28</sup>

È per fermare questo pericoloso scivolamento dell'Occidente averroista verso il materialismo, che Pletone ha attaccato l'aristotelismo. L'ha proclamato, e tutto ci prova che la sua affermazione è sincera:

È precisamente tutto questo che ci ha portato a confutare Aristotele per impedire che qualcuno, persuaso da Averroè, come la maggior parte degli Occidentali, non si affidi in tutto a questa filosofia e non si trovi infettato, a sua insaputa, da opinioni che lo portano all'ateismo. Invece, se egli sa che degli elementi perniciosi si mescolano agli scritti di Aristotele e che nondimeno si trovano anche molte cose utili, raccogliendo queste cose utili, sarà premunito contro le malvagie.<sup>29</sup>

La convinzione profonda di Pletone è che non c'è mezzo di salvare l'impero universale di Dio, la sua Provvidenza, senza ammettere in tutta la sua completezza la dottrina eminentemente ellenica dell'εἰμαρμένῃ. Non è che egli rifiuta assolutamente l'esistenza del caso e della fortuna, ma si tratta di ben comprenderne la natura, di vedere come, in ultima analisi, si riducono ad un gioco di cause efficienti e non sfuggono dunque ai principi che reggono la causalità.

Ho avuto la buona fortuna, precisamente, di ritrovare in Vaticano un trattato *Περὶ τύχης* di Pletone. L'unica copia conosciuta attualmente si trova nel *Vatic. gr.* 1413, una raccolta di note per la mano di Giano Lascaris. Essa data mezzo secolo dopo Pletone<sup>30</sup>, nondimeno

<sup>28</sup> *Replica*, f. 61r, l. 20-f. 61v, l. 12 (ed. Gass, 228-231).

<sup>29</sup> *Replica*, f. 61v, l. 14-19 (ed. Gass, 232).

<sup>30</sup> Si trova annotata, in scrittura corsiva, in una raccolta di note personali, con delle lettere, in particolare, che sono edite dal Card. G. Mercati, vedere *Opere Minori*, t. III, pag. 130-150.

non si può mettere ragionevolmente in dubbio la sua attribuzione. Lascaris è conosciuto per aver ricercato attivamente le produzioni dell'ellenismo, e le sue relazioni estese, particolarmente con la discendenza spirituale di Pletone, gli permettevano di ritrovare i suoi testi meno conosciuti. La rarità del presente trattato deve spiegarsi col fatto che si tratta del syllabus, o della registrazione di una lezione.<sup>31</sup>

Comunque sia, la dottrina di questo Περὶ τύχης risponde, punto per punto, a tutto ciò che le opere autentiche ci comunicano del pensiero di Pletone in materia. La dimostrazione vi si sviluppa inoltre secondo il metodo specifico del Maestro di Mistrà. È dunque opportuno analizzarlo qui brevemente.

Il filosofo non contesta che la fortuna e il caso esistano, neanche che siano da sistemare fra le cause. Vi sono due dati di base, solidamente stabiliti dal consenso universale, così come si rivela nel linguaggio. La questione che si pone non concerne dunque l'esistenza, ma la natura del caso. Su questo punto l'incertezza e il disaccordo degli uomini provano abbastanza l'assenza d'intuizione, di penetrazione naturale ed infallibile del fenomeno per l'intelligenza umana. Il ragionamento filosofico trova qui l'occasione di esercitarsi.

Pletone ricorre all'uso della lingua greca – un po' troppo compiacentemente stimata come l'espressione adeguata dell'intuizione intellettuale<sup>32</sup> – per stabilire le relazioni del caso e della fortuna. Quella non si vede attribuire che degli avvenimenti che sopraggiungono nelle operazioni della volontà: così, non si dirà che un mostro è nato per fortuna, ἀπὸ τύχης; per contro, ciò che dirà se, vangando, un contadino scopre un tesoro, è una «buona fortuna», εὐτυχία. Lo stesso se, lavorando il suo campo, colpisce inavvertitamente un serpente che lo punge, si parlerà

---

Questa copia è stata presa all'epoca di un viaggio in Oriente, come abbiamo ammesso un po' troppo facilmente in R. e F. Masai *L'œuvre de G. Gémiste Pléthon...*, t. III, pag. 554, o è stata fatta in Italia su un manoscritto non ritrovato? Non si può dirlo, senza uno studio approfondito e, particolarmente una perizia della sua carta, che ne preciserebbe la data.

<sup>31</sup> Niente obbligava a mantenerlo segreto. Se è raro, è che non è stato edito dal suo autore. Sembra dunque giudizioso pronunciarsi per l'annotazione di un corso. Del resto, dall'inizio, si legge questa frase che conferma l'ipotesi: «ci sono quattro cause, di cui ben spesso ci accade di parlare, περὶ ὧν πολλάκις ἡμῖν λέγειν εἶδος» (riga 8 s). Si sa che questo genere di letteratura non è rara nei manoscritti. Del resto l'opera stessa di Pletone ne fornisce almeno un altro esempio: il suo Περὶ Ὁμήρου (inedito) porta dei segni irrecusabili della lezione orale di cui non è che un riassunto.

<sup>32</sup> Si sa che era un errore ordinario degli Antichi e del Medio Evo considerare la lingua utilizzata come l'espressione necessaria dello spirito umano, ossia come il veicolo di una rivelazione.



di cattiva fortuna δυστυχία. La sorte, buona o cattiva, è così una particolare specie del caso.

Esaminando più da vicino la situazione in cui, di comune accordo due uomini parlano del caso, ci si accorge che se si è sempre nell'ordine della causa efficiente, questo non è mai nell'esercizio normale di questa causa, vale a dire quando l'azione è fatta *in vista* del risultato ottenuto, ma al contrario, quando questo risultato è stato acquisito al di fuori di ogni previsione, come spontaneamente, αὐτομάτως.<sup>33</sup> Così, per l'uomo che ha trovato il tesoro, se egli ha rivoltato il suo campo con il progetto (non stravagante in un paese di antica civiltà come quello di Pletone) di trovare qualche pezzo di valore, la sua scoperta non sarà più guardata come l'effetto della fortuna. Per essere tale, bisogna che sia un risultato anormale, accidentale, dell'azione. La soluzione del problema consiste precisamente nel distinguere, nella causalità efficiente, la causa determinata che agisce in vista di un fine, e il caso che è un elemento concomitante, accidentale, agente per di più nella causalità efficiente normale.

Coloro che hanno letto la *Fisica* di Aristotele riconosceranno senza dubbio in tutto questo la sua influenza, fino al metodo filologico e il ricorso all'etimologia.<sup>34</sup> Tuttavia, accettando le sagaci osservazioni e riflessioni dello Stagirita, Pletone si separa da lui su un punto essenziale, ed è senza dubbio perché si guarda dal consigliare, nel suo Περὶ τύχης, la lettura del capitolo parallelo della *Fisica*. D'altronde è questo che è estremamente necessario comprendere bene per afferrare ciò che, nel suo campo, separa il platonismo dall'aristotelismo.

Per il filosofo di Mistrà, il caso si rapporta in definitiva all'incontro, imprevisto per l'uomo, di due serie causali ugualmente determinate in se stesse. Così concepita, la fortuna non è una potenza occulta, irrazionale, che può tenere in scacco la scienza e la Provvidenza. Per Aristotele, invece, la fortuna fa concorrenza veramente alla causalità efficiente normale ed è così di ostacolo al governo di una Provvidenza onnipotente. Infatti, ci dice Pletone, egli ha voluto «sopprimere il

<sup>33</sup> A. Mansion, *Introduction à la physique aristotélicienne*, 2<sup>a</sup> ed., pag. 299, ha attirato l'attenzione sulla similitudine, pericolosa per il filosofo greco, fra le parole che designano il caso e la spontaneità. Egli nota ugualmente l'impossibilità di far coincidere all'occorrenza i concetti greci e francesi.

<sup>34</sup> Per αὐτόματον. dice il Περὶ τύχης noi vogliamo designare una cosa fatta invano, senza scopo: μάτην... αὐτὸ λέγομεν γεγονέναι (*Vatic. gr.* 1413, f. 32, l. 4). Bisogna sottolineare per confermare l'autenticità dell'opuscolo, che la stessa spiegazione si legge nella *Replica* 269. Là Pletone si riferisce esplicitamente ad Aristotele, *Fisica* II, 6 (197 b 29-30).

destino, facendo della deliberazione il principio delle cose future»<sup>35</sup>. Era un'illusione, aggiunge il nostro filosofo, poiché si ritrovano anche là le catene causali ineluttabili:

del resto ha torto, poiché, senza le azioni di quelli che ci circondano, o senza le nostre proprie azioni anteriori per suscitare il desiderio, noi non delibereremmo.<sup>36</sup>

Sottraendo gli atti umani all'impero dell'εἰμαρμένη, Aristotele le ha affidate alla fortuna, ma alla fortuna tale come egli l'ha concepita,

poiché la fortuna, come la concepivano i saggi, non ha potere che per ciò che rileva da noi; essa non è dunque un ostacolo alla Provvidenza divina. La fortuna di Aristotele, invece, avendo potere su ciò che accade per l'azione di una sola causa, esclude allo stesso tempo dalle cose umane il Destino e la Provvidenza<sup>37</sup>.

È là il grande errore di Aristotele: concepisce la fortuna, il caso, all'interno di una sola catena di causalità. Di colpo l'εἰμαρμένη sarebbe soppressa sicuramente, ma allo stesso tempo si troverebbe rovinata ogni possibilità di Provvidenza:

Col destino, infatti, dichiara Pletone, è introdotta la previsione divina, ed essa è allo stesso tempo soppressa con lui.<sup>38</sup>

Questo errore di Aristotele risulta, non dai principi della sua metafisica, ma dai suoi pregiudizi, dai suoi partiti presi:

Coloro che stabiliscono la dottrina del destino, εἰμαρμένη, lo fanno per mezzo di questi due principi, come noi abbiamo detto nella nostra opera precedente: in primo luogo tutto ciò che diviene, è necessario che divenga per una causa; in secondo luogo ogni causa fa necessariamente e in modo determinato tutto ciò che essa fa. Aristotele vedeva che questi due principi facevano necessariamente condurre al destino. Ora egli desiderava confutare (questa dottrina), ma poiché si rendeva ben conto che non sarebbe stata confutata, a meno di non sopprimere uno dei due principi, si attaccò all'assioma secondo il quale è necessario che tutto ciò che diviene, diviene per l'azione di una causa. Essendo dell'avviso che, fra le cose che divengono, non ve ne è che divengono senza causa, Aristotele deve dunque pensare che esse divengono senza causa alcuna; era infatti per lui la sola maniera di opporsi al principio comune: l'essere che si produrrà dalla sorte, non sarà l'effetto della necessità.<sup>39</sup>

Non accettando che solo uno degli assiomi del determinismo e rigettan-

<sup>35</sup> *Replica*, f. 63v, l. 13 ss. (ed. Gass, 334). Cf. Aristotele, *De Interpretatione* 9 (in particolare 19 a 7). In una lettera inedita, Grégoras, un platonico della generazione precedente Pletone (c. 1295-1359 o 1360), metteva già «in guardia contro la Τύχη, poiché essa non è che una parola vuota di senso, buona per far girare la testa ai soli ignoranti» (R. Guiland, *Essai sur Nicéphore Grégoras*, Parigi, 1926, pag. 204).

<sup>36</sup> *Replica*, f. 63v, l. 16-18 (Gass, 336).

<sup>37</sup> *Replica*, f. 63v, l. 24-f. 64r, l. 4 (ed. Gass, 336).

<sup>38</sup> *Replica*, f. 64r, l. 4 s. (ed. Gass, 336).

<sup>39</sup> *Replica*, f. 62v, l. 10-23 (ed. Gass, 241-243).

do l'altro, Aristotele si è fatto il precursore del materialismo epicureo.<sup>40</sup>

Aristotele, diceva già Pletone nel *De Differentiis*, ha indebolito l'idea di Dio [negando la necessità di una causa per tutto ciò che diviene], perché evidentemente, è tramite questo assioma che gli uomini raggiungono prima e più facilmente l'idea di Dio. Come si può vedere che, fra le cose di questo mondo, alcune si producono senza avere cause manifeste, così gli uomini, d'altra parte, stimano che tutto ciò che diviene, diviene necessariamente per l'effetto di una causa, essi si trovano condotti all'idea del divino<sup>41</sup>.

Pletone insorge contro la metafisica, incompleta e pericolosa, dell'aristotelismo. Constata del resto che non è appoggiata da argomenti:

Aristotele avrebbe dovuto spiegarsi sulla natura di ciò che diviene senza causa, e non contentarsi di semplici affermazioni.<sup>42</sup>

Ancora di più, a ben guardare, questa affermazione è contraddetta dai principi stessi della metafisica aristotelica:

Aristotele pensa che nulla possa passare dalla potenza all'atto senza che un altro atto, anteriore a lui, non glielo abbia portato. Egli applica questo principio, secondo il quale ogni causa produce in modo necessario la sua opera, per finire al movimento eterno. Di conseguenza, se qualche cosa si produce in ciò che è sottomesso al divenire, vi è necessariamente un passaggio dalla potenza all'atto, passaggio impossibile senza l'esistenza precedente di un altro atto per operarvi questo cambiamento. Pertanto, questo atto sarà causa del divenire in questione e, così, niente può prodursi senza causa.<sup>43</sup>

S'impone la conclusione: le esigenze della religione e della morale come della metafisica non possono ricevere legittima soddisfazione che nell'accettazione della dottrina ellenica dell'εἰμαρμένη: ogni divenire ha necessariamente una causa, ed ogni causa produce un effetto strettamente determinato.

È dunque con una perfetta comprensione del pensiero del filosofo di Mistrà che in seguito al Περὶ τύχης, Giano Lascaris ha copiato il Περὶ εἰμαρμένης di Pletone.

Con questo trattato non abbiamo più a che fare con un testo o un syllabus di una lezione. A differenza anche dell'esposto *Sulla fortuna*, è molto diffuso nelle biblioteche: ho rilevato più di venti manoscritti.<sup>44</sup> Pertanto non è un opuscolo autonomo. Come ha ben visto e dimostrato Alexandre,

<sup>40</sup> Replica, f. 64r, l. 5 ss. (ed. Gass, 336).

<sup>41</sup> *De Differentiis*, fol. 20v, l. 24-f. 21r, l. 5 (P. G., 160, 913 A).

<sup>42</sup> *De Differentiis*, f. 21r, l. 5-6 (P. G., 160, 913 A).

<sup>43</sup> *Ibid.*, l. 15-23 (P. G., 160, 913 B-C).

<sup>44</sup> Vedere in seguito, *Appendice IV*. Il R. P. E. Stéphanou, comprendendo l'importanza di questo trattato, ha dedicato un articolo dei miscellanea Lambros per situarli nel sistema di Pletone; non ha potuto, naturalmente, seguirne le radici e le ramificazioni metafisiche o psicologiche.

costituiva il cap. 6 del libro II delle *Leggi*.<sup>45</sup> Egli ci descrive dunque tutto il pensiero di Pletone sull'argomento. La diffusione eccezionale di questo trattato solleva nondimeno un problema. Si sa che l'opera esoterica di cui faceva parte è stata bruciata dal patriarca Gennadio.<sup>46</sup> Per spiegare come questo capitolo è potuto sussistere, Alexandre supponeva che l'autore l'«aveva lasciato trapelare da vivo, probabilmente comunicandolo a qualcuno dei suoi amici».<sup>47</sup> Nello stato attuale dell'inchiesta, è ancora difficile pronunciarsi. Se è certo che ha dovuto essere copiato prima della morte del Maestro, potrebbe essere possibile che fu a sua insaputa. Le copie furtive non erano rare all'epoca. Non è per un vero furtarello che il testo della *Difesa* di Scolario è pervenuto al suo avversario?<sup>48</sup> Solo un esame approfondito della tradizione manoscritta e, più particolarmente, la perizia delle filigrane dei documenti, utilizzate nelle copie, permetterebbero di determinare in quale misura questo testo, di natura segreta, ha potuto essere diffuso prima della morte del filosofo. In ogni caso, non è permesso di parlare d'edizione a suo proposito. Un testo assai scandaloso per le pie orecchie non poteva ricevere dal suo autore una vera pubblicità.

Dalle prime righe, la questione è posta con brutale chiarezza:

Le cose future sono tutte determinate e fissate in anticipo dal destino, ovvero non è che non abbiano nulla di stabilito e che si producono senza ordine e senza legge, come le porta il caso?<sup>49</sup>

La risposta è assai franca e fa ben vedere che i passaggi paralleli ma avvincenti, degli opuscoli pubblici (del *De Differentiis* o della *Replica*), esprimono anche loro il pensiero personale del maestro di Mistrà:

Senza nessun dubbio, tutte le cose sono sottomesse ad una legge; poiché se qualche avvenimento si producesse senza essere determinato da una legge, o non avrebbe la sua causa, e vi sarebbe allora solo un fatto che si produrrebbe senza causa<sup>50</sup>, o la causa che lo produce agirebbe senza determinazione, senza necessità, e avrebbe allora una causa che non produrrebbe i suoi effetti necessariamente e in una maniera determinata: le due cose sono ugualmente impossibili. Ma è ancor meno impossibile che gli dèi<sup>51</sup> cambino ciò che hanno deciso per l'avvenire e facciano altra cosa da ciò che hanno fissato, determinati a questo cambiamento

<sup>45</sup> Alexandre, pag. xc, n. 3.

<sup>46</sup> Vedere in seguito, pag. 393.

<sup>47</sup> *Loc. cit.*

<sup>48</sup> *Replica*, f. 30r, l. 10 ss (ed. Gass, 3), e la confessione di Michele Apostolo nella sua lettera a Pletone (ed. in Alexandre, pag. 370).

<sup>49</sup> *Lois*, trad. Pellissier, pag. 65.

<sup>50</sup> Come abbiamo appena visto, questo è uno dei principali dissidi fra Pletone ed Aristotele.

<sup>51</sup> Questa espressione sarà sufficiente, lei sola, per provare che Pletone non ha potuto pensare a pubblicare il suo Περὶ εἰμαρμένης.

dalle preghiere degli uomini, per certi regali o per qualche altra ragione simile.<sup>52</sup>

Noi incontreremo ancora questa idea centrale del pensiero di Pletone, quando esamineremo la sua concezione della religione.<sup>53</sup> Quali sono dunque le ragioni date in appoggio ad una convinzione così forte? La dimostrazione procede per assurdo: negare l'εἰμαρμένη avrebbe per conseguenze immediate di «confutare interamente agli dèi la previsione delle cose di questo mondo», d'implicare che la divinità potrebbe agire senza obbedire all'ideale, senza realizzare il maggior bene possibile. Ci sono due tipi di «empietà», nelle quali cadono necessariamente i negatori del determinismo.<sup>54</sup> Logicamente, devono anche arrivare fino a togliere alla divinità la conoscenza delle cose di questo mondo: in virtù di una «nozione» talmente «comune» che Pletone si contenta di enunciarla, vale a dire che «il meno perfetto non può agire sul più perfetto», la conoscenza divina non può procedere *ex eventu* come la nostra, ma per le cause degli avvenimenti che lo sguardo divino incontra nell'introspezione della sua propria natura. Ogni base scarseggerebbe dunque nella scienza divina, se le cose non fossero predeterminate.<sup>55</sup>

A queste ragioni, che le ulteriori dispute sulla grazia ci hanno rese familiari, Pletone ne aggiunge un'altra, presumibilmente tratta dall'esperienza:

Ma gli Dei conoscono l'avvenire e, fra gli uomini, scelgono alcuni ai quali lo fanno conoscere in una certa misura. Alcuni di questi uomini hanno voluto mettere a profitto questa previsione di una parte dell'avvenire per tentare di sfuggirvi, ma, come gli altri, hanno trovato gli arresti del Destino necessari ed inevitabili; vi è anche chi, per questa previsione dei loro destini e per i loro sforzi per sottrarvisi, ne hanno portato il compimento, essendo anche questo nel loro destino.<sup>56</sup>

Per apprezzare come si deve questa ultima dimostrazione, credo sia necessario ricordarsi il potere che l'astrologia esercitava all'epoca sugli spiriti più illuminati.

Ma, agli occhi di Pletone, la ragione più metafisica come la più decisiva per ammettere il determinismo implacabile dell'εἰμαρμένη era, senza nessun dubbio, il postulato dell'ottimismo. Questa necessità in cui si trova Dio, nel platonismo, di fare il bene più grande che gli sia possibile realizzare. È un punto che bisognerà spiegare, ma notiamo già che per questa sottomissione

<sup>52</sup> *Lois*, pag. 65. Si ricorderà qui l'importanza accordata a questa idea, ma sotto un altro aspetto, nelle memorie politiche, vedi sopra, pag. 78.

<sup>53</sup> Vedere in seguito pag. 275.

<sup>54</sup> *Lois*, ed. Alexandre, pagg. 64 e 66.

<sup>55</sup> *Lois*, pagg. 68-70.

<sup>56</sup> *Op. cit.*, trad. Pellissier, pag. 71.

alla legge del migliore, la fatalità antica beneficiava di una moralizzazione radicale. Ciò che era sufficiente a scongiurarne tutte le potenze dell'orrore che i poeti greci si erano compiaciuti di ostentare, con un'«empietà» che giustificava la loro messa all'indice dei libri proibiti nella Città platonica. Senza dubbio, le cose sono «decise come ogni eternità da Zeus e fissate dal Destino»,<sup>57</sup> ma ancora bisogna osservare che esse sono decise da una divinità essenzialmente buona, costretta dalla sua natura stessa a realizzare l'Ideale. Di ciò l'uomo, limitato e dal desiderio incostante, potrebbe dunque lagnarsi:

Tutti gli avvenimenti a venire sono fissati dall'eternità, sono disposti nel migliore ordine possibile sotto l'autorità di Zeus, signore unico e supremo di tutte le cose. Solo di tutti gli esseri, Zeus non conosce limiti, poiché egli non ha niente che possa limitarlo, non potendo essere limitato che per sua propria causa; ma, troppo grande per potere essere limitato, egli dimora eternamente e perfettamente identico a se stesso, egli ha per essenza la necessità più grande di tutte e la più potente, che è per sé una maniera assoluta e non deriva da alcuna potenza straniera; poiché ciò che è necessario è migliore di ciò che è contingente, e la necessità più grande conviene all'essere essenzialmente buono. A coloro che derivano immediatamente da lui, Zeus comunica lo stesso attributo ad un grado inferiore, poiché gli esseri che egli produce sono necessariamente della stessa natura di lui; egli determina queste cose e tutte le altre a causa di lui, e non c'è niente di così grande né di così piccolo a cui egli non possa da se stesso assegnare il suo limite, perché non c'è niente di cui egli non sia la causa suprema<sup>58</sup>.

## 2. – L'OTTIMISMO

Il metodo di Pletone resta nel suo principio il metodo impiegato da Platone. Metodo geometrico, dove ogni dimostrazione si collega ad una dimostrazione precedente. Ma di ipotesi in ipotesi, essa deve fatalmente esigere un'ipotesi primaria. Come ha ben espresso É. Bréhier, «in questa regressione verso le condizioni, bisogna fermarsi ad un termine che «basti a se stesso» (*Fedone*, 101 d), che non è più esso stesso supposto (*Repubblica*, 511 b). Ora qui la matematica ci abbandona completamente: per risolvere i suoi problemi essa suppone delle rette o delle curve, dei numeri pari o dispari, ma queste supposizioni restano delle supposizioni, di cui potrà rendere ragione solo una scienza superiore, una dialettica che arriva all'incondizionato». <sup>59</sup> In Pletone come nel suo maestro, questa condizione ultima è il Bene.

<sup>57</sup> *Lois*, trad. Pellissier, pag. 70.

<sup>58</sup> *Op. cit.*, pagg. 67 e 69.

<sup>59</sup> É. Bréhier, *Histoire de la philosophie*, t. I, fasc. I, pag. 114.

Questo ultimo fondamento della spiegazione platonica è stato perfettamente messo a nudo da Pletone: Dio è buono, egli è «la Bontà stessa» seguendo l'espressione tradizionale, e questo significa dapprima che è perfetto in lui stesso.

Tutta la filosofia di Pletone ci avrebbe permesso di formulare a quel modo il suo postulato supremo. Ma ci è data un'evidenza più immediata: per un raro favore della sorte, e probabilmente soprattutto per l'interesse che gli portò un discepolo, ci è stato conservato un frammento delle *Leggi* che esprime nel modo più esplicito questo principio primario della filosofia di Mistrà e le sue principali implicazioni. La filosofia di Pletone riposa, in definitiva, «su tre assiomi fondamentali» di cui

il primo è che il principio di tutte le cose, questo Dio supremo che, nella lingua dei nostri padri, si chiama Zeus, è supremamente buono (ἄκρως ἀγαθός), non mancandogli nessuna sovrabbondanza di bene per essere il migliore possibile, οὐδεμιᾶς αὐτῷ ἀγαθοῦ ὑπερβολῆς... λειπομένης.<sup>60</sup>

Ma il postulato della perfezione divina non sarebbe un aiuto considerevole per la scienza, se si limitasse a qualificare l'essere di Dio e la sua vita «ad intra», come credono i teologi del cristianesimo. Ciò che la filosofia attende da questo principio, è la spiegazione ultima e razionale dell'universo fenomenico. Ora – ed è soprattutto questo che è necessario comprendere bene nel principio platonico del Bene supremo, poiché è la ragione stessa che lo fa porre – se Dio è perfetto (e solamente in questo caso) si possono dedurre *a priori* le modalità dell'azione creatrice, considerare l'ipotesi come verifica, trasformare la dialettica delle Idee in genesi autentica della realtà oggettiva.

Per conservare dunque al postulato supremo la sua utilità metafisica, bisogna assolutamente bandire ogni possibilità di arbitrare nell'azione divina. È solamente se Dio agisce in modo necessario, in ragione stessa della sua perfezione, che ciò fornirà la chiave del mistero degli esseri. Se egli può liberamente creare o non creare, creare questo o quello, per decisione imprevedibile, non è più possibile alcuna deduzione scientifica. Pletone è pienamente cosciente di queste implicazioni. Si leva anche, con l'ultimo vigore, contro il dogma cristiano della creazione nel tempo secondo un libero decreto divino. Nello stesso passaggio delle *Leggi*, egli scrive:

il primo (assioma) ci rivela, fra le altre verità importanti, che l'universo coesiste eternamente a Zeus, che questo meraviglioso insieme resterà tutta l'eternità immutabile nel suo stato, costante nella forma che gli è stata data primitivamente. Non sarebbe possibile, infatti, che un Dio che è l'essenza stessa del più grande bene possibile, non producesse la sua opera e non facesse alcun bene;

<sup>60</sup> Lois, ed. Alexandre, pag. 242.

poiché chi fa il bene per eccellenza deve necessariamente far partecipare a questo molti altri esseri per quanto possibile; e se fa il bene, se egli produce la sua opera, non può farlo a metà né produrre un'opera che sia al di sotto della sua capacità, o che possa mai essere o divenire meno perfetto del meglio possibile. Poiché è evidente che se Zeus cambiasse qualcosa nell'ordine stabilito, renderebbe l'insieme inferiore a quello che è, sia da allora al presente, sia in seguito. Infatti, se la minima particella del tutto è cambiata, sia che essa non abbia l'abitudine di cambiare, sia che essa cambi altrimenti d'abitudine, è impossibile che per questo l'insieme non cambi di figura; poiché non può accadere che la stessa figura si conservi, quando tutte le parti non restano nello stesso stato.<sup>61</sup>

La teologia cristiana ha fortemente subito l'impronta della filosofia greca. Nel suo periodo di formazione, all'epoca patristica, il platonismo era la filosofia in voga negli ambienti spiritualisti: sono dunque in modo del tutto naturale i principi e i metodi di questa filosofia che la segnarono allora e per sempre. Nondimeno la dogmatica cristiana non può rapportarsi ad un sistema filosofico greco, e le considerazioni precedenti fanno ben vedere il disaccordo innato fra la dottrina della Chiesa e quella dell'Accademia. L'Ortodossia ammette anche l'idea di un Dio trascendente, personale e assolutamente perfetto, ma, ammettendo peraltro la libera creazione in Dio come il libero arbitrio nell'uomo, essa proclama l'impossibilità di dedurre *a priori* i fatti della scienza e della storia. Non solamente l'intervento di una decisione imprevedibile di Dio è sempre possibile nel corso delle cose, ma questo è colpito da una contingenza radicale che non permette alcuna deduzione *a priori*. Questo posto accordato alla libera volontà di Dio era così grande nel dogma primitivo che le esigenze più evidenti del pensiero greco non pervennero mai ad eliminarlo, nei dottori preoccupati di conservare intatto il «deposito rivelato». In seguito, nella misura in cui si allenta la presa del platonismo, la libertà divina riconquistò sempre più completamente i suoi antichi diritti.

Non è facile precisare in quale misura delle tendenze cristiane profonde di questo tipo hanno potuto influire sui metodi scientifici moderni, ma si può pensare che esse non mancarono di contribuire potentemente allo sviluppo del metodo scientifico attuale. Rifiutando di ammettere la validità di ogni deduzione dei fatti a partire dalla perfezione divina, essa forniva un clima singolarmente favorevole all'esercizio del metodo induttivo. *L'opera di Dio è un fatto contingente* che non può dunque conoscersi che *a posteriori*. Certo, le inchieste sperimentali dovevano, e rapidamente insomma, condurre a dei nuovi

<sup>61</sup> Lois, pag. 243 s.



conflitti fra la Fede e la Scienza. Sotto certi aspetti tuttavia non ebbero più l'acutezza di quelli che incontriamo fra platonismo e cristianesimo. Questi si affrontarono, fin dal principio, sull'evidenza e importanza dei principi primi e, in seguito, senza possibilità di compromesso. Invece, le ricerche induttive a partire dai fatti, seguendo i metodi dell'aristotelismo, poi della scienza moderna, cominciano col lasciare indipendenti l'uno dall'altro il campo delle investigazioni razionale e teologica. È solamente nelle implicazioni moderne, quando la scienza tenta la sua sintesi, che essa può urtarsi con la teologia. Ma, non appena essa si trova lontano dai suoi principi, l'apologetica può insistere sul carattere ipotetico, provvisorio, delle «teorie» scientifiche, e il cattolico può prendere parte, senza troppa comprensione, alle ricerche della scienza moderna. Se la dottrina delle «due verità» non è ammissibile di diritto, nella pratica della scienza essa fornisce un *modus vivendi* che permette di attendere la grande riconciliazione dell'avvenire, che la verità evidente della scienza e la certezza assoluta della fede permetteranno, e costringeranno perfino a sperare fermamente.

Per tornare a Pletone e al platonismo, osserviamo ancora che, senza questo legame necessario fra la perfezione divina e la natura delle cose, il fallimento del metodo geometrico era completo. La filosofia, infatti, non può accontentarsi di una verità puramente ideale, la coerenza logica delle deduzioni non può soddisfarla. È la verità di fatto che vuole raggiungere, e se questa piattaforma della necessità le manca, non può più sperare di superare l'abisso che separa l'essenza dall'esistenza. Se fra queste si interpone la libertà di un Dio totalmente indipendente, la dialettica delle Idee è radicalmente colpita da impotenza filosofica. Definitivamente accantonata nel campo dei possibili, non può più intervenire nella metafisica del reale.

Un moralista come Platone, o come Pletone, non può risolversi a dichiarare una tale bancarotta. Che cosa comporta, infatti, nel campo pratico? Ogni verità oggettiva non potrà essere presa per tale che dopo una faticosa induzione. Quante generazioni di pensatori, quante ricerche interminabili saranno allora necessarie prima di poter consolidare – e con quale certezza ancora! – le basi più elementari della vita individuale e sociale? Del resto, se essa non è più messa al principio stesso della filosofia, la perfezione divina sarà mai ritrovata per delle induzioni fatte a partire dal mondo, apparentemente assurdo e malvagio, della materia e dei comportamenti umani? E come evitare il materialismo o l'agnosticismo? Disperare altrettanto subito della filosofia e sottomettere ciecamente la sua

intelligenza ai dogmi di una religione che si pretende rivelata (senza errore come senza verifica possibili) dall'autore arbitrario di un Universo radicalmente misterioso. Ma l'intelligenza che la scienza più rudimentale dà della creazione, fornisce una base sufficiente per rigettare un pessimismo così nero?

Gli uomini non accettano volentieri i loro limiti individuali. I sapienti sopportano generalmente molto male l'idea che la scienza possa fare dei progressi insospettabili dopo la sparizione della loro gracile persona. Inoltre, i moralisti e i politici hanno delle ragioni particolari per non attendere le conclusioni a venire, per estrarre i corollari pratici che costituiscono il fine stesso del loro modo di procedere filosofico. Accetteranno qualche postulato primario o dovranno fondare tutto in definitiva sulla fede religiosa, se non vogliono rinunciare a discernere il bene dal male, vale a dire a negarsi essi stessi.

Ora che la scienza si è impegnata definitivamente nelle vie feconde del lavoro collettivo, che essa beneficia già del lavoro accanito di numerose generazioni di ricercatori, del supporto materiale di una società che attende da essa i suoi «progressi», se non la sua «salvezza», noi ci rappresentiamo difficilmente la disperazione che poteva prendere, nel XV secolo, un sapiente incapace sia di sottomettersi alla fede comune, sia di accettare il postulato platonico. Il mondo degli averroisti ha forse conosciuto questa tragica situazione. Bisogna ancora osservare che l'averroista era di solito un medico, un uomo di scienza esatta, che trovava soddisfazione nello studio della natura. La via, più sicura forse, ma infinita, dell'induzione aristotelica non poteva decisamente presentare alcuna attrazione agli occhi di moralisti ai quali il dogma non forniva più, del resto, la certezza e la conoscenza degli scopi da raggiungere.

Se il postulato platonico era ben tutto da prendere, anch'esso, come un atto di fede, questo non era ridotto al minimo? Lasciava per il resto ogni libertà alla ragione. D'altronde non godeva di una credibilità sovrabbondante? Il sistema filosofico che vi si trovava sospeso, come gli elementi di Euclide ai loro postulati, non forniva una giustificazione non meno eclatante ancora che successi della geometria? Tutto sommato – non si insisterà mai abbastanza – per un idealista, per un moralista preoccupato di legittimare l'azione moralmente utile, occorreva allora scegliere fra questo postulato dell'ottimismo platonico e gli innumerevoli atti di fede che esigeva la Chiesa cristiana. Pletone non sembra aver esitato a lungo. In tutti gli scritti che ci restano, il postulato dell'ellenismo è dato come una verità

primaria; meglio: supporta effettivamente, come una roccia incrollabile, tutto l'edificio della scienza e dello Stato. È che, nella pratica, non era tanto una questione di scegliere: agli occhi di Pletone, i dogmi cristiani avevano trascinato la Grecia in una situazione che era sufficiente a condannarli; d'altra parte, l'agnosticismo morale e metafisico al quale, per una necessità intima, condussero in Occidente due secoli di aristotelismo, non permetteva più di cercare da questo lato la felicità, che finalmente è lo scopo di ogni attività umana. Restava dunque il platonismo, ma a condizione di ammetterne il postulato fondamentale. È ciò che Pletone propose ai suoi contemporanei, con una lucidità e un rigore che non sembrano essere compresi da molti platonici occidentali. È vero che a differenza del pensatore di Mistrà, essi non erano, in generale, stati condotti al platonismo dall'amore dell'ellenismo, ma piuttosto dall'avversione dell'antropologia o della dialettica aristotelica, così come anche dal desiderio di dare all'apologetica cristiana delle posizioni di partenza più spiritualiste di quelle della scolastica che andava estinguendosi.

Tutte queste spiegazioni del postulato supremo della filosofia di Mistrà sono piuttosto di ordine psicologico o storico. È perché, anche ammettendo la loro completa pertinenza ed una presa di coscienza sufficiente da parte degli interessati, esse non sarebbero manifestamente sufficienti, a mettere la coscienza a posto agli adepti di questa filosofia. Invece, il carattere eminentemente pratico, «economico», del postulato non poteva che accentuare il bisogno di giustificarne la ragione.

Dove trovare dunque i motivi logici, le evidenze oggettive, capaci, se non di dimostrare – si tratta infatti di un «principio primario» –, almeno di manifestare la verità dell'assioma?

Vi distinguiamo dapprima due parti: c'è l'affermazione della perfezione divina e, d'altra parte, la necessità, dove Dio si troverebbe a sottomettere la sua azione alla legge del migliore. Sola, questa seconda parte era in opposizione con le idee regnanti. Essa era dunque sola anche a reclamare qualche sviluppo. Quanto alla prima parte, notiamo semplicemente che un'equazione sembra essersi imposta fra essa e l'assioma, allora universalmente accettato, dell'anteriorità dell'atto sulla potenza. L'essere totale è dato prima del divenire degli esseri parziali, e gli esseri derivati non aggiungono niente di autentico all'essere immutabile ed eterno di Dio: non ne sono che delle «immagini», dei riflessi. È il pleroma di Parmenide, all'esterno del quale nulla esiste e nel quale nulla diviene. In esso niente nasce, niente muore, propriamente parlando. E siccome questo essere non sarebbe affatto perfetto, allora che è tutto l'essere? Un dubbio avrebbe potuto nascere

da una distinzione fra «tutto l'essere di fatto» e «tutto l'essere possibile, «tutto l'essere di diritto»; ma simile distinzione era solamente concepibile, nell'idealismo platonico, fra l'essere pensato e l'essere reale? Osserviamo che noi siamo al principio dell'argomento ontologico.

Tutto sommato, per un platonico, il postulato dell'ottimismo non è assolutamente irriducibile, come se fosse posto per un atto di fede arbitrario o semplicemente utilitario. Nella prospettiva propria al sistema platonico, si può invece ben scorgere la forza di evidenza razionale che lo sostiene: è anche in qualche modo riducibile ai principi più fondamentali della causalità e del determinismo.

Nulla esiste o diviene che non sia in possesso delle condizioni della sua esistenza: «tutto ciò che nasce, diceva Platone, nasce necessariamente per l'azione di una causa, poiché è impossibile che ciò che sia possa nascere senza causa»<sup>62</sup>.

Del resto, e questo è il vero postulato del platonismo di Mistrà, ogni causalità è determinata in tal senso che essa produce sempre e ovunque lo stesso effetto, non essendo l'effetto differente che in caso di concorso accidentale di un'altra causa<sup>63</sup>.

La dottrina dell'ottimismo risulta direttamente dalla congiunzione di questi principi: la causa del bene in tutte le cose è l'Idea del Bene. Questa è buona e, come «il cerchio in sé, non contiene nulla della natura opposta alla sua»<sup>64</sup>. In virtù del determinismo che regola ogni causalità, essa non può essere causa che di bene. Essa è il Bene per essenza e contiene dunque in sé tutta la perfezione possibile. Come l'esistenza di un oggetto bianco implica l'esistenza di un bianco assoluto, così l'esistenza di un bene parziale suppone l'esistenza del Bene assoluto. Tutto ciò possiede, agli occhi del platonico, l'evidenza della tautologia.

Come Pletone non smette di insistervi, è in ragione del determinismo, condizione di ogni scienza, che il platonismo accetta l'esistenza delle Idee. Niente, d'altra parte, non esiste se non in funzione della sua partecipazione al Bene (il male è assenza d'essere). Nel principio di tutti gli esseri e delle Idee stesse si trova dunque l'Idea del Bene, il Bene assoluto. In altri termini, il principio delle cose, Dio, è perfetto nel suo essere e nella sua azione.

Quanto a sapere come questo essere perfetto può trovarsi costretto a

<sup>62</sup> *Timeo*, 28a (traduzione A. Rivaud).

<sup>63</sup> La formulazione di questi «assiomi» si legge particolarmente nel *De Differentiis*, f. 20v, l. 5-8 (P. G., 160, 912 C), vedere in precedenza pag. 187.

<sup>64</sup> Platone, *Lettera VII*, 343 a; cf. P. H. Michel, *De Pythagore à Euclide*, pag. 58 s.

subordinare la sua azione alla legge del «migliore possibile», non lo si coglierà senza richiamarsi alle fonti del pensiero platonico. Questa legge del Bene, che determina l'azione creatrice di Dio, è un obbligo alla fede morale e fisica, perché il platonismo pensa sempre in termini di ontologia. A dire il vero, si rivela anche impotente a distinguere fra «bene morale» e «bene ontologico». Del resto è perché assegna all'uomo la perfezione divina come esempio e limite della sua azione, gli fa «imitare» Dio. Per lui, essere migliore moralmente equivale ad essere migliore fisicamente, ad essere più, oltre. In termini pascaliani, si potrebbe dire che, volendo precisare il fine dell'uomo, il platonismo porta a consigliargli non di essere adeguatamente uomo, ma di mirare a «fare l'angelo». La storia attesta abbastanza quale sostegno, con questo, il platonismo ha fornito a tutte le forme di angelicità.

La verità ci impone tuttavia di riconoscere che in morale l'umanesimo fu abbastanza potente per contrariare efficacemente, a Mistrà, questa profonda tendenza dell'idealismo platonico, per distogliere Pletone dal dualismo gnostico o manicheo, così come anche dal dualismo attenuato dei neoplatonici e dei cristiani ortodossi. Ma, in metafisica, Pletone accetta, in tutto il loro rigore, le conseguenze dei principi platonici. Ora, in questa concezione, Dio che è essere al massimo deve, *ipso facto*, essere morale al grado supremo. Nella prospettiva platonica, le due proposizioni sono veramente sinonime. Ecco come Dio si vede costretto a fare il meglio possibile. Ciò che, non perdiamolo di vista, conduce ancora ad una conclusione ontologica e non semplicemente morale: deve far esistere un massimo d'*essere*, tutto l'essere possibile. L'equivalenza diventa ancora più chiara se si ragiona, non più in funzione del bene, ma del male. Quest'ultimo, in una tale filosofia, non può esistere che a titolo di male metafisico. La legge del migliore obbliga dunque la divinità a creare un mondo dove questo male sarà ridotto in tutta la misura del possibile, ma non soppresso, poiché questa soppressione sarebbe contraddittoria, non conducendo che al massimo male metafisico, il nulla. Questa soppressione implicherebbe, infatti, la negazione di tutti gli esseri non divini, allora che Dio deve porli a profusione perché, per natura, il bene è «diffusivum sui». Nel capitolo seguente, studiando il problema del male, si comprenderà meglio come si pone e si risolve quello del bene.

Tuttavia, prima di affrontare l'esame della morale che il platonico di Mistrà deduce dalla sua «filosofia primaria», sembra indispensabile trarre con lui due corollari metafisici di una importanza

suprema: la verità del politeismo e il riconoscimento di una vera univocità dell'essere.

### 3. – IL POLITEISMO

Quando Racine e i nostri altri classici ci parlano di Marte o di Venere, noi non vi riconosciamo una professione di fede nelle divinità dell'antico paganesimo, ma delle pure figure di retorica, delle personificazioni di sentimenti o di forze della natura. Questa maniera di esprimersi, che non era sconosciuta al Medio Evo cristiano, incontrò un favore tutto particolare per la diffusione dell'umanesimo. Essa si introdusse anche, come si sa, nell'insegnamento delle congregazioni religiose e negli inni della Chiesa. Sarebbe erroneo pertanto concluderne che mai, dopo l'antichità, le formule dove intervengono i nomi delle divinità antiche non esprimono delle convinzioni realmente politeiste. Soprattutto per il XV secolo, non ci pronunceremo su questo argomento senza un esame attento, poiché, in Grecia e in Italia, il movimento del rinascimento si estese alle convinzioni religiose stesse.<sup>65</sup>

Ma si poteva sinceramente credere di nuovo a queste vecchie divinità greche o romane? Bisogna capirsi... Non penso che prima di Luigi Ménard, molti umanisti abbiano seriamente sognato di ristabilire la repubblica olimpica, dove l'organizzazione dei partiti garantiva una libertà democratica, e delle alte protezioni l'impunità dei crimini. Solo i poeti poterono accordare una fede, più o meno finta, alla lettera degli antichi miti. Nella stessa Antichità, del resto, si stimerà che le credenze fossero così grossolane come hanno preteso gli antichi apologisti ebrei o cristiani? Gli abusi e le superstizioni popolari facevano una parte troppo bella per i censori religiosi, perché essi non ne abusassero affatto. Così come faranno più tardi i nemici del cristianesimo tradizionale, quando scherniranno il comportamento dei fedeli riguardo alle reliquie, statue ed oggetti benedetti di ogni sorta. All'interno di una stessa religione, bisogna sempre distinguere la fede dei semplici e la fede dei sacerdoti. Anche nel paganesimo, accanto agli adoratori bassamente interessati di Esculapio o di Afrodite, vi erano

<sup>65</sup> Questa questione delle «favole antiche» è stata troppo abbandonata alla storia letteraria. In realtà, essa è di un'importanza estrema per comprendere la portata esatta dell'interesse accordato dagli umanisti (Boccaccio, Salutati, ecc.) e gli artisti del Rinascimento alle «genealogie degli dei» e alla mitologia in generale, si possiedono ora le suggestive pagine che sono dedicate a questo argomento: E. Garin, *Le favole antiche*, nella *Rassegna della letteratura italiana*, 57 (1953).

Platone, Plutarco, Giuliano..., le cui credenze non avevano nulla di volgare né di risibile, al loro tempo. Ora, queste credenze che non erano affatto ridicole nel IV secolo, non lo erano affatto di più nel XV secolo. È molto importante sottolinearlo, infatti, è solamente più tardi che la rivoluzione scientifica ha sottratto gli uomini alle sfere divine, per immergerli letteralmente in un mondo senz'anima.

Se, dal punto di vista metafisico, vi è senza dubbio un abisso fra un dio e un angelo, nelle conseguenze pratiche, cosmologiche o culturali, vi era una differenza così profonda? Le gerarchie angeliche di Dionigi o le Intelligenze motrici delle sfere della scolastica arabo-cristiana lasciano tutta un'altra impressione. E, in ogni modo, la soluzione di simile problema si situava ben al di sopra dell'intendimento del volgo.

È dunque così sorprendente che, nei circoli colti, dediti alla lettura delle teurgie e dei filosofi antichi, si assista allora alla rinascita di un autentico politeismo?

A riflettere bene, la cosa è meno sorprendente del fatto che il politeismo di Mistrà non escluse per nulla la dottrina essenziale del monoteismo. Se riconosce a molti esseri uno statuto che egli stima dover qualificare divino<sup>66</sup>, ammette anche lui l'unicità del principio primario. A questo riguardo, il suo monoteismo è anche più intransigente di quello della teologia cristiana, poiché esclude ogni molteplicità di persone nella divinità suprema. È strettamente monarchico quanto il Giudaismo e l'Islam.

È dunque con pieno diritto e non per dissimularlo sotto un'apparenza cristiana, secondo il rimprovero di Scolario, che un discepolo fedele del platonismo di Mistrà, Giovenale, rappresentava questo politeismo come una «monarchia»<sup>67</sup>.

Se, nondimeno, l'ellenismo si afferma come un vero politeismo, è perché ammette, all'incontro delle religioni bibliche, una molteplicità di creatori<sup>68</sup>. Raggiungiamo qui il cuore della vertenza, così conviene misurarne bene la portata.

Il Giudaismo, e le religioni che ne derivano, professano in comune la credenza in «un solo Dio, creatore del cielo e della terra». Tutto è infatti, *diretto e immediato*, dalla volontà agente e libera di un Dio onnipotente. È contro questo dogma che inciampa

<sup>66</sup> «Sono dèi tutti gli esseri di una natura superiore e più felice di quella dell'uomo», tale è la prima delle κοινὰ ἐννοιαί o, secondo il termine impiegato nel titolo di questo capitolo, il primo dei κοινὰ δόγματα dell'umanità per quanto riguarda la divinità, che il filosofo ha raggruppato nel I libro, cap. V, delle sue *Leggi* (ed. Alexandre, pag. 44).

<sup>67</sup> Scholarios, *Œuvres complètes*, t. IV, pag. 477, l. 7 ss.

<sup>68</sup> Va da sé che non si intende affatto attribuire per questo ai pensatori antichi l'idea di creazione *ex nihilo*.

il platonismo, come ogni sistema che accetta il determinismo universale tale come l'hanno definito sufficientemente le pagine precedenti. Nessuna causa, neanche Dio, può secondo l'ellenismo produrre degli effetti essenzialmente differenti gli uni dagli altri, ma tutti devono essere invece sostanzialmente identici. Degli esseri che differiscono per natura devono necessariamente emanare da cause, anch'esse, sostanzialmente differenti. È ciò che afferma Pletone nel modo più esplicito.

Il suo politeismo si collega strettamente e scientemente ai principi fondamentali del platonismo. Più precisamente, esso deriva dal secondo fra loro per importanza:

dei tre assiomi supremi... il secondo è che le essenze hanno un rapporto necessario con le loro generazioni e le generazioni un rapporto necessario con le essenze...<sup>69</sup> Questo secondo principio ci chiarisce sulla costituzione delle cose divine. Poiché l'essenza di tutte le cose dividendosi in tre ordini: prima la natura sempre la stessa ed essenzialmente immutabile; in seguito quella che è perpetua, ma sottomessa al cambiamento del tempo; infine la natura mortale; poiché è necessaria ad ogni essenza una generazione propria e conforme alla sua natura, noi attribuiamo la prima creazione al principio di ogni cosa Zeus; il secondo ordine di creazioni a Poseidone che è il primo nel primo ordine di sostanze, e che si fa aiutare per ciascuna delle sue opere da alcuni dei suoi fratelli legittimi; infine il terzo ordine di creazione al primo dei figli illegittimi di Zeus, Kronos, e al Sole il più potente dei figli legittimi di Poseidone, essendo entrambi assistiti in questa opera, Kronos dai suoi fratelli illegittimi come lui, il Sole da tutti i suoi fratelli legittimi chiamati Pianeti<sup>70</sup>, a causa dell'irregolarità del loro corso.<sup>71</sup>

Tale è il principio del politeismo di Mistrà. Si vede che attecchisce nello stretto determinismo causale di questo platonismo. Se la formulazione delle *Leggi* può apparire troppo mitica, troppo religiosa al gradimento di certuni, essi non avranno difficoltà a trovare, nell'opera di Pletone, delle espressioni più strettamente metafisiche. Una delle più notevoli si legge nella *Replica* a Scolario. Ma per comprenderne bene l'importanza, bisogna prima esporre la dottrina dell'univocità dell'essere, che non è che un altro aspetto del medesimo pensiero, un altro corollario dello stesso principio della metafisica di Mistrà.

Fra le critiche più importanti che Pletone articola contro Aristotele, figura il rimprovero di aver preteso l'essere omonimo, vale a dire

<sup>69</sup> *Lois (Epinomis)*, ed. Alexandre, pag. 242.

<sup>70</sup> *πλανήτης* è maschile in greco, da cui il sesso delle divinità astrali nella religione di Pletone.

<sup>71</sup> *Lois*, trad. Plessier, pag. 245 s. (ho semplicemente, qui come precedentemente, restituito i nomi greci delle divinità; questo è tuttavia molto importante, per l'intelligenza del sistema, per es. l'avvicinamento di Kronos (Saturno) con Chronos (il tempo).



equivoco, e non sinonimo o univoco. Non possiamo pensare di fare qui la cronistoria della controversia sottile che ne risulta, neanche esporre, in tutti i suoi dettagli, la dottrina di Pletone<sup>72</sup>. Limitiamoci a fare alcune osservazioni suscettibili di chiarire i dibattiti, sottolineando il posto esatto nelle preoccupazioni metafisiche di Mistrà.

Lo storico del pensiero medievale sarebbe, a prima vista, tentato di cercare l'origine di questa lite nell'incomprensione, così diffusa, della dottrina dell'analogia. Nel suo *De Differentiis*, l'argomentazione di Pletone potrebbe, a dire il vero, lasciar credere che non riconosce niente fra l'equivoco e l'univoco. Sarebbe un errore, egli stesso riserva un posto all'analogia. Nella sua *Replica* non fa alcuna difficoltà a riconoscere che Aristotele l'ha professata<sup>73</sup>. Ma la reazione dello Stagirita contro il monismo degli Eleati gli sembra eccessivo.

Per limitarsi all'essenziale, si può dire che il grande rimprovero fatto da Pletone a questa ontologia dell'analogia è di non essere che una delle conseguenze, o anche una delle forme del pluralismo aristotelico. È perché non riconosce l'esistenza di un principio unico delle cose che lo Stagirita considera le categorie come irriducibili, sprovviste di un'unità innata che sia capace di bilanciare la loro eterogeneità. Nell'essere, nell'uno e in tutti i trascendenti, la diversità prevale sull'unità, è essa che è primaria per l'aristotelismo. L'unità suprema dell'essere non è quella di un genere, ma solamente quella di un'attribuzione. Ecco ciò che Pletone non può ammettere, è troppo sensibile all'unità della nozione di essere.

Qui tuttavia, bisogna stare attenti a non riportare il pensiero di Pletone a quello di altri filosofi, a quello di Duns Scoto in particolare che, anche lui, rifiuta l'analogia dell'essere per proclamare la sua univocità. Senza pretendere che sia facile ritrovarsi nel labirinto delle discussioni suscitate da questi altri filosofi dell'univocità, si può affermare che esse si distinguono da quella di Pletone per una differenza essenziale. Mirano tutte, infatti, a ridurre la distanza fra l'essere di Dio e quello degli esseri dell'esperienza, sia che esse le confondano in un monismo idealista o materialista, sia che esse vogliano riservare un approccio più sicuro alla teologia «catafagica» del cristianesimo<sup>74</sup>.

<sup>72</sup> Queste questioni saranno trattate, con tutto lo sviluppo augurabile, nel commentario che accompagnerà l'edizione del *De Differentiis* a cura di E. Félix.

<sup>73</sup> *Replica*, f. 45v, l. 13-f. 47r, l. 3. (ed. Gass, 309 ss.).

<sup>74</sup> Questo ultimo caso è quello di Duns Scoto; vedere É. Gilson, *Jean Duns Scot. Introduction à ses positions fondamentales*, Parigi, 1952, pag. 87 ss. Se le preoccupazioni del maestro francescano non sono quelle di Pletone, non è escluso tuttavia che una delle preoccupazioni del loro pensiero sia la stessa: Avicenna. Vedere i testi allegati da Gilson, *loc. Cit.*; dello stesso: *Avicenne et le point de départ de Duns Scot*, in *Archives d'histoire doctrinale...*, 1927, pagg. 89-149; e L. Gardet, *La pensée religieuse d'Avicenne*, Parigi, 1951, pag. 55-57.

Non si osserva alcuna preoccupazione simile in Pletone. Gli esposti del maestro di Mistrà peccano qualche volta per eccesso di laconismo. Anche il suo discepolo Bessarione ha provato il bisogno di certi chiarimenti. Fu il caso in particolare del punto di cui ci occupiamo in questo momento. In due celebri <sup>75</sup> lettere, il cardinale domanda al filosofo di spiegargli la sua posizione, poiché egli la trova – scandalo supremo – in disaccordo con la tradizione platonica. Osserva che un Proclo e un Olimpiodoro rifiutavano invece e l'univocità e l'equivocità dell'essere, per ammettere dunque, con gli aristotelici, un rapporto che i tomisti qualificano d'analogia. <sup>76</sup>

Grazie a queste questioni, noi abbiamo le precisazioni augurate: Pletone si difende dal misconoscere l'importanza del ruolo dell'analogia. È ben essa che definisce il rapporto fra una realtà di questo mondo e la sua Idea, poiché è la relazione che esiste fra un modello e la sua immagine, fra un animale vivente, per esempio, e un animale dipinto. Ma questa analogia non rivela l'ultima parola dell'essere.

Certamente – e questa è una seconda precisione che permette di confrontare, senza possibile confusione, il pensiero di Pletone ad ogni altra dottrina di univocità – fra il principio primario dell'essere e tutti gli altri esseri, sia che appartengano al mondo ideale o al nostro mondo sensibile, non c'è per Pletone univocità ma analogia, come fra l'Idea e le sue partecipazioni. Il principio primario non è del resto, l'equivalente delle Idee in ciò che concerne l'essere, l'uno, il bene e tutti i trascendentali?

Per Pletone come per i suoi avversari, conviene evidentemente non ammettere che l'analogia d'attribuzione *per prius et posterius*, riconosciuta da Aristotele fra un analogo principale e i suoi derivati. È l'unità che lo spirito percepisce, non fra Dio e le sue creature, ma fra i diversi esseri derivati, che preoccupa Pletone, perché essa gli sembra misconosciuta dalla dottrina aristotelica. Non potendo ridurre il concetto di essere a questo analogo vicino all'equivoco, al quale lo Stagirita lo riporta talvolta, il filosofo di Mistrà preferisce ravvicinarlo francamente all'univoco.

La controversia sembra essere sottile e anche confusa. Per comprenderla meglio, si farà bene a ricordare che prima della critica di

<sup>75</sup> Ed. L. Mohler, *Aus Bessarions Gelehrtenkreis*, pagg. 457 e 460 s.

<sup>76</sup> Ci sarà modo di tornare del resto sul dettaglio di queste questioni, particolarmente nell'edizione commentata delle opere filosofiche di Pletone.

Scoto, il tomismo stesso non aveva chiarito la nozione dell'analogia di proporzionalità. È solamente a partire da Gaetano che si opporrà ben nettamente questa analogia, più vicina all'univocità, alla nozione tradizionale di analogia di attribuzione<sup>77</sup>. Quella era troppo vicino all'equivocità, soprattutto nel corpus aristotelico, per esprimere la nozione una che Pletone percepiva nel concetto di essere applicato alle creature.

Ben distinta da ciò che essa non è, l'«univocità dell'essere» appare da allora chiaramente: essa caratterizza in Pletone, non il rapporto esistente fra l'essere di Dio e quello degli esseri emanati da lui, ma essa definisce l'essere di questi *confrontati fra di loro*. Tutti hanno in comune di essere nati da Dio, di essere sue creature. E questo carattere di «essere creato» è così positivo che agli occhi di Pletone fonda l'unità della creazione, riunisce tutte le cose in un vero *genere*, che noi potremmo chiamare «creatura», ma egli preferisce chiamare «essere» con la tradizione filosofica greca. Il Dio supremo essendo solo messo a parte come sovra-essere, gli dèi, gli astri, gli uomini, le stesse più umili realtà naturali, tutti sono degli esseri «per partecipazione» all'essere supremo. E questa partecipazione è talmente una agli occhi di Pletone, che essa li riunisce tutti in un vero genere.

Che questa unità sia sfuggita a questo pluralista, a questo pagano di Aristotele, passi ancora, ma come non si è imposta ai pensatori pagani medioevali che esaltavano fortemente il creazionismo? È qui che l'obiezione di Scolario e la risposta di Pletone annunciate più su, trovano la loro collocazione, per mettere in luce il legame che unisce questa dottrina dell'univocità dell'essere a quelle del determinismo e del politeismo.

Scolario non arriva a comprendere la necessità di porre questa unità, questo genere dell'essere-creato: «se la prima causa di tutte cose è sufficiente, spiega, a produrre tutto ciò che vi partecipa in qualche modo, per il fatto che è di una potenza infinita, che necessità si ha dell'essere comune?»<sup>78</sup>

Ecco che era un punto di incontro possibile fra l'aristotelismo e il dogma cristiano: il Dio libero e onnipotente da una parte, il pluralismo ontologico dall'altra. Infatti, se Dio non è sottomesso alle leggi del determinismo, può fare dell'essenzialmente diverso, degli esseri privati di unità generica

<sup>77</sup> Si troverà un esposto storico e la bibliografia della questione in L. de Raeymaeker, *Metaphysica generalis*, t. II (Louvain, 1935), pagg. 297-307.

<sup>78</sup> Scholarios, *Œuvres complètes*, t. IV, pag. 49, l. 9-11.

come quelli dell'ontologia pluralista, atea insomma, dell'aristotelismo antico. Ora questo è precisamente ciò che Pletone non può concepire e che, secondo lui, gli stessi principi di Aristotele non saprebbero autorizzare:

poiché, per lui, «uno è causa di uno solo». È anche in virtù di questo principio che, per i numerosi movimenti che si producono nel cielo, egli ha assegnato un motore a ogni movimento, al fine di evitare precisamente che un solo motore non sia causa, per lo meno immediata, di numerosi movimenti. Se dunque Aristotele faceva venire tutti gli esseri da una sola causa, li raggruppava anche lui in un solo genere al fine che, secondo il suo principio, uno sia causa di uno solo.<sup>79</sup>

E, rivolgendosi a Scolario, Pletone aggiunge queste parole che finiscono col chiarire bene la sua propria posizione:

Se voi dite che la somiglianza della causa primaria, impressa negli esseri, li conduce all'unità, voi non sapete visibilmente ciò che dite. In virtù di cosa, infatti, la somiglianza della causa primaria sarebbe impressa negli esseri? Noi riconosciamo peraltro che se era a degli esseri esistenti che Dio presiedeva e aveva impresso la sua somiglianza, avrebbe senza dubbio messo questa somiglianza in loro in altro modo; ma poiché è l'essere che egli ha dato loro, è impossibile che non sia piuttosto tramite l'essere stesso che abbia procurato agli esseri la similitudine con lui e la loro unità. Poiché ciò che è il primo a dare qualcosa agli esseri non dà niente prima dell'essere, e deve dare talvolta un essere parallelo a lui stesso, nella misura in cui è possibile, e un essere uno.<sup>80</sup>

<sup>79</sup> *Replica*, f. 45v, l. 19-24 (ed. Gass, 310-312).

<sup>80</sup> Il seguito del testo non è molto meno istruttivo, ma non concerne così direttamente l'oggetto del presente studio. Ci si sarà forse grati di citarlo tuttavia, al fine di mostrare le ramificazioni profonde che questa teoria dell'univocità dell'essere porta non solamente in tutta la metafisica, ma nella logica. Si sa del resto che la distinzione è difficile, nel platonismo, fra logica e metafisica, poiché si tratta di una logica dell'Idea e non del concetto, dunque di relazioni fra esseri reali e non solamente fra esseri mentali: «In più, continua Pletone nella sua *Replica*, chi concepisce qualche cosa di diverso quando si dice che queste cose sono? Noi siamo nelle stesse disposizioni di spirito che per tutti gli omonimi universalmente riconosciuti. Non è lo stesso essere che noi applichiamo come spirito a tutti gli esseri, quando diciamo che uno di essi è? L'errore di Aristotele e di coloro che lo seguono su questo punto, consiste esattamente nel non comprendere che ogni genere è partecipe in modo uguale per le sue specie, a parole, ma niente affatto nei fatti. L'animale, per esempio, è partecipe a parole in modo uguale per l'animale ragionevole e l'animale sprovvisto di ragione, in quanto attribuito al tutto e a ciascuno di loro, e tuttavia, infatti, non è partecipe in modo uguale. L'animale ragionevole, infatti, è più animale, poiché la vita ragionevole è più vita, mentre la vita senza ragione non è che un'imitazione della vita ragionevole. Altrettanto, la sostanza è partecipe a parole in modo uguale per la sostanza immortale e la sostanza mortale, poiché è attribuita a tutta o a ciascuna di esse, ma nei fatti, la sostanza immortale è più sostanza che la sostanza mortale, poiché la sostanza mortale è un'imitazione della sostanza immortale, di cui essa imita l'immortalità per una successione perpetua di individui differenti. In breve, dividendosi ogni genere sempre in qualcosa di più perfetto e in una specie meno perfetta, è impossibile che non sia partecipe maggiormente tramite il più perfetto, nei fatti, non a parole; e ciò non impedisce per niente che lo stesso genere abbracci il più perfetto e il meno perfetto. È perché, se la sostanza è più essere che l'accidente, nulla impedisce che l'essere sia genere dei due. Ma Aristotele non avendo compreso che ciò accadeva solamente a parole, ha pensato che

Questo testo, peraltro esoterico, del Maestro, contiene implicitamente tutto il politeismo di Mistrà. Era sufficiente scrutarlo attentamente per estrarne le virtualità più sovversive. Le *Leggi* non sono più politeiste se non in apparenza. Esse non aggiungono molto alla metafisica del *De Differentiis*, della *Replica* e delle *Lettere a Bessarione* che l'abito tradizionale: i nomi degli dèi e le formule consacrate delle teogonie mitiche<sup>81</sup>.

La fonte del politeismo di Mistrà non aveva così nulla da nascondere, si mostrava in piena luce nei testi esponendo l'esigenza determinista. La sola prudenza di Pletone fu di non estrarne i corollari religiosi ed etici negli scritti che pubblicava. Senza le indiscrezioni che fecero conoscere il contenuto delle *Leggi* ai suoi avversari, questi non avrebbero affatto, sembra, distinto le conclusioni rivoluzionarie che il filosofo poteva trarre da simili premesse metafisiche.

Il platonismo di Mistrà finì dunque per giustificare e restaurare il politeismo dimostrando la necessità d'intermediari fra il principio primario delle cose e le diverse realtà del mondo sensibile. La nozione d'intermediario è essenziale a questa forma di platonismo, in ragione delle leggi che presiedono ad ogni esercizio della causalità. Quella è concepita esclusivamente sul modo fisico o anche chimico. Ogni sostanza è capace di azione, ma necessaria ed esattamente determinata. Dio non agisce altrimenti. Il flusso della potenza creatrice si riempie della sostanza divina con una necessità che non ha di uguale che l'uniformità del suo debito, se si osi esprimere così. È la ragione profonda dell'univocità dell'essere tale quale lo concepisce Pletone: ciò che Dio dà è unico, comune a tutti, è quello che la nostra ragione afferra in ogni cosa: l'essere.

---

era necessario che la stessa cosa si producesse nei fatti, questo non accade per nessun genere se si esaminano gli esseri come occorre». (*Replica*, f. 46 r, l. 19-f. 46v, l. 19; ed. Gass, 315-320). Sono le stesse spiegazioni che Pletone fornì, del resto, al cardinale Bessarione che gli aveva domandato dei chiarimenti sulla sua univocità dell'essere; vedere ed. Mohler, in: *Aus Bessarions Gelehrtenkreis*, pagg. 457, 460, 464, e 466.

<sup>81</sup> Ritroveremo i dettagli nell'opera di Fritz Schultze, *Georgios Gemistos Plethon und seine reformatorischen Bestrebungen*, Léna 1874 (presentata come il vol. I di una *Geschichte der Philosophie der Renaissance*, di cui non è apparso nient'altro). Il torto di questo storico è di non essere andato molto oltre questa scorza mitica, fino al midollo metafisico del pensiero di Pletone. Si può stimare che questa superficialità, unita ad una certa erudizione, ha nuociuto molto alla storia del platonismo del Rinascimento, uccidendo una curiosità che sembrava soddisfare.. Queste critiche non pretendono tuttavia togliere ogni merito all'opera di Schultze. È chiaro e minuzioso. La materia dei diversi frammenti delle *Leggi* vi è stata ordinata in modo comodo, e parafrasata con abbastanza esattezza. È anche perché ho giudicato superfluo esporre qui i dettagli del sistema di Pletone, specialmente le particolarità della sua dialettica delle ipostasi.

Se nondimeno la creazione è diversificata, è che Dio non è il solo agente creatore. Uscendo da lui, il flusso dell'essere comincia a generare una ipostasi che deve naturalmente essere unica e ricevere in tutta la sua ricchezza lo scarico di tutta la potenza primaria, è l'Intelligenza, il « Noûς »<sup>82</sup>. Ma questo «Figlio» unico di Dio, Figlio necessariamente ineguale al Padre, poiché è generato, mentre suo padre non ha una causa –, riceve per ciò, anche se in modo meno perfetto, la potenza di creare. Diventa così, a sua volta agente produttore di essere. Il Noûς genera la sostanza a sua volta «intellegibile e intelligente», il mondo delle Idee. Quelle, facendo a loro volta portare le loro azioni diverse sul flusso d'essere che sgorga eternamente da Dio, lo diversificano ancora di più. E questo processo dà finalmente nascita – per una dialettica complicata, ma rigorosamente analizzabile dalla ragione<sup>83</sup> – ai tipi d'esseri che l'esperienza ci rivela.

Cause non solamente dell'esistenza di esseri individuali, ma dell'esistenza delle cose, delle «specie», le Idee non sono degli angeli, ma degli dèi. Viventi, intelligenti, personali, dunque specificamente distinte, come gli angeli del cristianesimo, hanno inoltre il potere di creare, di creare in secondo piano, ma molto realmente. Esse sono causa del diverso, del molteplice, mentre Dio è la causa dell'uno, dell'essere.

È un paganesimo ellenico che alcun filosofo greco ha mai tentato di difendere. Ma quello che Pletone pretese fondare con ragione, era

<sup>82</sup> Le fonti greche di queste dottrine sono evidenti (particolarmente la *Vª Enneade* di Plotino). Ma non è meno dubbioso tuttavia che i testi di Platone e dei neoplatonici sono stati letti da Pletone alla luce delle interpretazioni che ne avevano dato gli Arabi, in particolare Avicenna. È molto notevole, infatti, in questo filosofo come in Pletone, la dottrina degli intermediari nell'emanazione, eterna e necessaria, riposa sull'applicazione stretta e cosciente del principio «ex uno unum», che si trova così formulato, per es, nel *Nadjât*: «ab uno, in quantum est unum, non prodit nisi unum» (l. I, IVª Pars., tr. 2, c. I, 6 trad. latina di Nemetallah Caramè: *Metaphysices Compendium*, Roma, 1926, pagg. 192-193). Sull'importanza primordiale di questa idea nel sistema di Avicenna e negli Arabi in generale, vedere l'introduzione di Caramè, *op. cit.* specialmente pag. XXII s.; S. Munk, *Mélanges de philosophie juive et arabe*, Parigi, 1859, pag. 361; Djémil Saliba, *Étude sur la métaphysique d'Avicenne*, Parigi, 1926, particolarmente, pagg. 76, 77 e 128; L. Gardet, *La pensée religieuse d'Avicenne*, Parigi, 1951, pag. 48 ss. S. Tommaso aveva ben afferrato la posta di queste discussioni metafisiche: vedere i testi citati nelle opere suddette e le riflessioni che hanno suggerito a É. Gilson, *Le Thomisme*, 4ª ed., Parigi, 1942, pag. 175, così come l'esposto profondo e documentato di A. Forest, *La structure métaphysique du concret selon saint Thomas d'Aquin* (Parigi, 1931), pagg. 60-61. Il principio greco-arabo appariva come una delle fonti principali dell'incredulità, anche il vescovo di Parigi, Étienne Tempier, lo iscrive nel catalogo delle proposizioni (prop. 28) che egli condannò nel 1277: «quod ab uno primo agente non potest esse multitudo effectuum» (Cf. P. Mandonnet, *Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIIIª siècle*, 2ª ed. t. II, Parigi, 1908, pag. 178).

<sup>83</sup> È a ciò che si sono particolarmente applicati gli ultimi platonici dell'antichità: gli storici della filosofia non sembrano aver sempre compreso l'esatta portata delle differenze fra i loro sistemi d'«ipostasi».

già stato professato, tutto sommato, dagli ultimi filosofi dell'antichità. Da mille anni, «l'ellenismo» era il platonismo con la sua dottrina delle Idee e del Bene, vale a dire un determinismo sia rigoroso che ottimista, sia politeista che monista.

Alcuni storici l'hanno già notato<sup>84</sup>, il mondo non è considerato da Pletone come una creazione propriamente detta, poiché non è fatto di niente. Non è inoltre la trasformazione di un dato pre-esistente proveniente da un Dio personale e cosciente, non può dirsi «emanato» in senso stretto. Il processo creatore merita piuttosto la qualifica di «explicatio» come in Nicola Cusano e Giordano Bruno.<sup>85</sup> È ciò che Schultze chiama «Selbstbesonderung, Specificazione»<sup>86</sup>. E, di fatto, gli esseri diversi appaiono come tante tappe di una spiegazione di Dio, quella che si opera in logica nel passaggio dal genere alla specie, con questa differenza importante tuttavia che qui non c'è progresso nella «comprensione», né vera evoluzione. Dio, infatti, non è affatto una sorta di genere supremo (come l'essere-creato di Pletone), ma una sovra-Idea la cui comprensione è tanto vasta, tanto totale quanto l'estensione. L'operazione più prossima – alla quale del resto Pletone assimila sempre la creazione della sua trasposizione mitica – è la generazione. Ma una generazione insufficiente, in rapporto a quelle della dottrina trinitaria dell'ortodossia, e dell'esperienza che noi abbiamo della perpetuazione delle specie: mai il figlio è uguale al padre<sup>87</sup>.

La produzione delle cose sarebbe dunque dovuta, non, propriamente parlando, ad un processo di generazione, ma più esattamente ad una *degenerazione*<sup>88</sup>. Degenerazione non affatto attribuibile al peccato, come in tanti platonici, ma involontaria, naturale e dunque fatale. In modo tale che questa filosofia non lascia alcun spazio al processo di rigenerazione, caratteristica di tutti i platonismi mistici come della teologia cristiana. In questo sistema, gli esseri discendenti da Dio, non possono ri-ascendere fino a lui. Unica, l'anima umana passa da uno stato di incarnazione ad uno stato più spirituale, ma mai essa raggiunge uno stato soprannaturale. La legge della metemempsomatosi mantiene le ambizioni dell'uomo in stretti limiti.

<sup>84</sup> Schultze (*Geschichte...*, I, pag. 152 s) e Kieszkowski (*Studi...*, pag.26).

<sup>85</sup> Cf. Cicuttini, *Giordano Bruno*, Milano, 1950, pag. 206 s.

<sup>86</sup> *Loc. cit.* e pag. 158 ss.

<sup>87</sup> Ci si ricorderà qui opportunamente delle controversie trinitarie, dove i Greci manifestarono tanta ripugnanza ad ammettere l'uguaglianza totale che difendevano i Latini.

<sup>88</sup> Sul concetto di «degeneratio», applicato da Pico della Mirandola al processo creatore, vedere Kieszkowski, *Studi...*, pag. 98 s.

Tutta questa dottrina appare come coerente e sembra non esigere più altri chiarimenti. Una sola questione importante sembra ancora porsi: perché questa emanazione, che è una vera via divina *ad intra* – e non *ad extra* come nell’emanazione del creazionismo cristiano –, non conduce affatto, come nella teologia ortodossa, a delle persone, differenti per l’ordine della generazione, ma rigorosamente uguali in natura e in potenza? Da dove proviene questa degradazione fatale dell’essere, al passaggio della causa all’effetto?

Niente è più comune nella scuola platonica che i testi che affermano la degradazione necessaria della forza creatrice man mano che si allontana dal principio primario. Ma è semplicemente l’espressione di un pregiudizio, la trasposizione metafisica del pessimismo degli spiriti conservatori, dominati dalla nostalgia dei privilegi ancestrali? O è ben la formula di una legge, la generalizzazione ardita di esperienze mal osservate, come quella della degradazione dell’energia nei processi fisici? Senza dubbio questi fattori giocarono un ruolo apprezzabile, per accreditare la credenza nella superiorità dell’«anteriore», dell’«antico», di tutto ciò che è «πρεσβύτερον». Un’autorità come Timeo di Locri l’affermava espressamente: τὸ πρεσβύτερον κάρπov ἐστὶ τῷ νεωτέρῳ<sup>89</sup>.

Non sarebbe difficile raccogliere qui delle testimonianze che stabiliscono che si tratta di una concezione molto diffusa nell’età preistorica. Non citerò che questo testo, incontrato per caso nell’opera di un eccellente conoscitore di mentalità preistoriche: «L’ascendente ha una potenza vitale superiore, che domina quella dei discendenti, in modo che la vita stessa dell’inferiore dipende dal superiore...questo rapporto di forze è espresso da un detto: il primogenito è il superiore, il cadetto è l’inferiore. Questo detto formula al tempo stesso il fondamento dell’autorità e la legge più generale delle relazioni sociali»<sup>90</sup>.

Le opere di Pletone ci permettono tuttavia di scorgere delle spiegazioni più propriamente filosofiche. Si può cercarle nella filosofia dell’immagine, che gioca, si sa, un ruolo così importante nel platonismo. Il rapporto dell’effetto alla causa vi è concepito precisamente sul tipo delle relazioni di immagine a modello.<sup>91</sup> L’inadeguatezza, l’impotenza dell’immagine a uguagliare il modello è inevitabile. Ma questa è ancora una metafora. La

<sup>89</sup> *De anima mundi*, 2 (ed. Mullach, pag. 38).

<sup>90</sup> J. Van Wing, *L’homme congolais*, nel *Bulletin des séances* dell’Istituto reale coloniale belga, 24 (1953), pag. 1111.

<sup>91</sup> Vedere particolarmente *Lois*, ed. Alexandre pag. 98 ss.



questione è precisamente di sapere quali realtà filosofiche, specialmente quella inadeguatezza dell'effetto alla sua causa, esigevano di assimilare l'effetto ad un'«immagine».

È un fatto molto notevole che contrariamente alle dialettiche moderne del progresso, dello sviluppo storico per incremento, il divenire delle cose è concepito nel platonismo, non affatto come un passaggio dall'indigenza alla ricchezza, dal nulla all'essere, ma come una rarefazione della densità primaria, una diffusione dell'essere. Il divenire non è concepito come una sintesi, ma come un'analisi, una «divisione».

Questa divisione è dicotomia. Il tipo è fornito dall'albero di Porfirio che rappresenta nel platonismo, non solamente l'organizzazione dei nostri concetti, ma la realtà delle cose ed anche il loro processo creativo. Vale a dire che, in questa filosofia, si tratta ben effettivamente di una divisione e non, come nell'aristotelismo, dell'arricchimento progressivo di un'astrazione per l'aggiunta di precisioni formali nuove, per vere aggiunte alla realtà più povera del genere. È una logica dell'Idea e non del concetto, così si identifica con un'ontologia e una metafisica della creazione.

Al contrario del «genere» e della «specie» dell'aristotelismo, quelli del platonismo, poiché essi sono delle Idee, hanno una comprensione, non inversamente, ma direttamente proporzionale alla loro estensione. Molto esattamente, il genere è la pienezza delle specie il cui solo insieme potrebbe fornirne l'equivalente. Il genere è sotto tutti gli aspetti più che la specie, e quella più dell'individuo.

Ecco in definitiva perché, in questa filosofia, l'effetto è necessariamente inferiore alla causa, il generato al suo generatore, e il Figlio stesso ineguale al Padre: l'essere derivato non è mai, per essa, che una *parte* dell'essere che gli ha donato la nascita<sup>92</sup>. Come Pletone, con un'incomprensione totale del punto di vista aristotelico, lo ha proclamato nel manifesto fiorentino del platonismo:

Quanto a noi, non diremo mai che l'universale è inferiore al particolare, tanto quanto la parte non sarà più del tutto.<sup>93</sup>

Questa attenuazione progressiva dei caratteri iniziali, questo esaurimento dell'essere, implicato per questo processo di divisione che costituisce la creazione, fornisce il fondamento metafisico alla teologia

<sup>92</sup> Tale è il genere di difficoltà – temibili, come hanno provato i dibattiti trinitari del IV secolo – che il cristianesimo incontrava nei suoi saggi di compromesso con un ellenismo a predominanza platonica.

<sup>93</sup> *De Differentiis*, f. 16r, l. 2 (P. G., 897 C).

dell'immagine, ultima espressione del platonismo sul piano religioso e morale. Tutto questo è perfettamente comprensibile, per un lettore avvertito, in un passaggio delle *Leggi*, come questo:

Non solamente le specie sono le immagini dei generi, ma esse lo sono ancora di tutte le specie che provengono da uno stesso genere per divisione successiva e che si dividono sempre in più perfette e meno perfette, essendo le meno perfette l'immagine delle più perfette, l'essenza temporale dell'essenza eterna, la natura mortale della natura immortale, l'irrazionale del razionale, e così di seguito<sup>94</sup>.

La logica dell'Idea e il determinismo universale costituiscono il doppio fondamento del platonismo di Mistrà, l'ultima giustificazione del suo politeismo, del suo ellenismo. Era questa così l'ultima parola della sua opposizione all'aristotelismo. E Pletone ne aveva ben coscienza, quando, alla fine della *Replica*, opponeva così il metodo dei due filosofi:

Chi dunque seppe meglio unire e distinguere le cose di Platone, lui che utilizza il più possibile il procedimento della divisione? Aristotele invece non si serve, generalmente, della divisione ma dell'induzione, metodo più nocivo della divisione, e, di conseguenza, non saprebbe ben distinguere né ordinare le cose. Quanto a unire, lo poté ancora molto meno, infatti, non fa derivare le cose da un Dio unico o, più esattamente, non li fa derivare del tutto.<sup>95</sup>

Un esposto completo del *sistema* dovrebbe far conoscere – nella misura in cui i frammenti delle *Leggi* lo permettono ancora – la deduzione che Pletone ha tentato delle realtà metafisiche e fisiche. Sarebbe necessario seguire tutti i meandri del creatore comune, dalla fonte trascendente dell'essere fino alle più umili realtà della natura inorganica<sup>96</sup>.

Alcuni testi e glosse saranno sufficienti al nostro proposito.

La «allocuzione primaria» agli dèi per il pomeriggio ci consegna la chiave filosofica della mitologia di Pletone. Questo fa dire al suo adepto: «Poseidone, re, tu sei il più antico e il più potente dei figli di Zeus... tu sei la forma, il limite e il bello sostanziale (αὐτοεἶδος, αὐτοπέρας, αὐτοκαλόν). Dopo di te, la regina Era, nata dallo stesso tuo padre, ma inferiore a te in dignità come in natura...incaricata di presiedere alla produzione (πρόοδος), alla molteplicità, all'infinito delle cose... procedendo

<sup>94</sup> *Lois*, trad. Pellissier, pag. 101.

<sup>95</sup> *Replica*, f. 64 r, l. 13-20 (ed. Gass, 338).

<sup>96</sup> Un riassunto sommario e superficiale è stato dato da Alexandre, nella sua introduzione al *Trattato delle Leggi*, pag. VIII ss. Un altro esposto, molto dettagliato –, benché appena approfondito dal punto di vista dai principi – è stato fatto da Schultze, *Geschichte...*, pagg. 155-216.

prima di te<sup>97</sup>, che è il più perfetto degli esseri generati, essa ha cominciato in sé la molteplicità degli esseri, e unendosi a te, con legami casti e divini, è diventata la madre dei tuoi figli-dèi... Dopo lei, vengono tutti gli altri dei dell'Olimpo, figli legittimi del re Zeus e tuoi fratelli. La loro natura varia, superiore negli uni, inferiore negli altri; ma tutti hanno ricevuto nell'universo le attribuzioni che loro convengono e che esercitano sotto la tua direzione;<sup>98</sup> Apollo governa l'identità;<sup>99</sup> Artemide, la diversità; Efesto, l'immobilità, la permanenza; Dionisio il movimento spontaneo (αὐτοκίνησις), la propensione (ὄλκη), il cammino verso la perfezione; Atena, il movimento comunicato, l'impulso e il rifiuto del superfluo; Atlante, [l'Idea] degli astri in generale, Titone, quella degli astri erranti in particolare e Dione, quella dei fissi; Ermete presiede ai demoni terrestri... Plutone alla parte immortale del nostro essere; Rea agli elementi e corpi primari (πρεσβυτάτων) in generale; Leto in particolare all'etere, al caldo e a ciò che separa i corpi; Ecate all'aria, al freddo e a ciò che unisce i corpi; Teti all'acqua, a ciò che è umido e fluido; Hestia alla terra, a ciò che è secco e solido»<sup>100</sup>.

Questi Dei sono tutti figli legittimi di Zeus e frequentano l'Olimpo, vale a dire la regione più sublime dell'universo, la regione «supra-celeste». È da là che governano, ciascuno il suo proprio dominio, sotto l'alta direzione di Poseidone, vale a dire dell'Idea delle Idee, della νόησις νοήσεως, che «marca a ciascuno il limite della sua azione e ordina il grande tutto»<sup>101</sup>.

L'allocuzione seguente<sup>102</sup> fa conoscere la discendenza «illegittima» di Zeus: gli «dei del Tartaro». Questo reame visibile e sottomesso al movimento è governato in primo luogo da Kronos la cui compagna è Afrodite, la dea «che presiede alla trasmissione dell'eternità agli esseri mortali». Sotto questa coppia si annoverano Pan, Idea degli animali sprovvisti di ragione, Demetra, Idea della vita vegetativa, «e tutti gli altri dèi che hanno ricevuto in retaggio gli uni di più, gli altri meno fra gli esseri perituri. Fra loro particolarmente

<sup>97</sup> Questo è da notare accuratamente: tutti gli esseri procedono da Zeus, ma solo Poseidone non ha affatto altra origine. Era stessa, Idea della materia, proviene dal Padre *per il Figlio*. In questo senso Zeus non ha che un figlio, non ha procreato che una sola ipostasi, per la quale tutti gli altri sono stati creati.

<sup>98</sup> Stessa osservazione, come precedentemente: nessuno di questi dèi dipende immediatamente dal principio primario, di cui la causalità non potrebbe così diversificarsi senza l'intermediario del «dator formarum».

<sup>99</sup> Vale a dire che Apollo è il nome mitico dell'Idea dell'identico, e così di seguito per gli altri dèi e Idee.

<sup>100</sup> *Lois*, ed. Alexandre, pagg. 156-160.

<sup>101</sup> *Op. cit.*, pag. 160.

<sup>102</sup> *Op. cit.*, pag. 164.

Korè, la dea che presiede alla nostra parte mortale, questa dea che Plutone, il principe del nostro essere immortale, ha rapito e che tiene come sposa». Il ratto di Proserpina è così il grande dramma che, alla guisa del peccato di Adamo ed Eva nelle religioni bibliche, ha fissato il destino dell'umanità. Solamente, nella religione di Pletone, non vi è niente di contingente né di peccaminoso in questo avvenimento. Questo non è storico, ma metafisico. È necessario, eterno e, di conseguenza, ineccepibile.

La stessa allocuzione<sup>103</sup> fa conoscere la genealogia degli dèi provenienti da Poseidone, sono gli dèi astrali: Elio prima di tutto, che riceve la sua Intelligenza da Zeus, la sua anima e il suo corpo da Poseidone. Questo dio, così devotamente adorato fino alla fine del secolo da un certo discepolo di Pletone<sup>104</sup>, come un tempo da Giuliano e dagli ultimi «Elleni», occupa fra gli dèi super-celesti e intra-celesti (gli astri) un posto analogo a quello che occupa l'uomo fra la natura immortale e i corpi perituri. Elio è il creatore in seconda, l'intermediario per eccellenza fra Dio e il mondo. Egli governa il cielo in primo luogo. Gli astri erranti sono suoi fratelli e governano ciascuno il loro dominio celeste, sono Selene (la luna), Eosphoros (Venere), Stilbon (Mercurio), Phainon (Saturno), Phaeton (Giove), Pyroeis (Marte). Dalla loro unione con Kronos e gli altri «Titani» nasce la natura mortale e particolarmente il corpo umano.<sup>105</sup>

Si vede come si uniscono le osservazioni dell'esperienza volgare e i principi della metafisica realista<sup>106</sup> e il determinismo del platonismo per generare il cosmo, sistema dove tutti gli esseri si vedono assegnare un posto necessario in una stretta gerarchia. L'insieme forma una sorta di catena che collega Dio alla materia inorganica, catena in cui anelli essenziali sono il Sole e l'Uomo, esseri allo stesso tempo divini e corporali che uniscono rispettivamente il cielo delle Idee, delle Leggi, al cielo sensibile, e la natura spirituale, immortale, alla natura materiale e perituro.

Questi testi, e alcuni passaggi analoghi delle *Leggi* che sussistono, permettono di compilare la tavola doppia qui allegata<sup>107</sup> con, da una parte,

<sup>103</sup> *Op. cit.*, pag. 166.

<sup>104</sup> Vedere in seguito le confidenze di Kabakès, pag. 305.

<sup>105</sup> In pieno XV secolo, si apre così la porta, larga quanto nell'antichità greco-romana, all'astrolatria e all'astrologia. Niente fa meglio comprendere sul vivo l'importanza della rivoluzione astronomica che si operò un secolo dopo Pletone. Da Platone fino a lui, il sistema del mondo non aveva veramente subito cambiamenti profondi. Non ci si può dispensare d'evocare qui l'opera di colui che ha ben compreso l'unità superiore di questo periodo della storia: P. Duhem, *Le système du monde. Histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic*, Parigi, 1913-1917, 5 vol.

<sup>106</sup> Dal senso di «realismo esagerato», per il quale gli autori scolastici qualificavano il platonismo.

<sup>107</sup> Vedere pag. 224.

le grandi categorie che rivelano nella realtà l'analisi logica e metafisica e, dall'altra parte, le realtà «ideali» che il determinismo realista del platonismo esige come cause formali ed efficienti di queste categorie della realtà (e che Pletone ha indicato, nella sua religione, coi nomi delle principali divinità greche).

Per permettere di seguire il meccanismo della trasposizione mitologica, ogni categoria è disposta secondo il nome della divinità corrispondente. Bisogna accuratamente guardarsi tuttavia dall'identificare puramente e semplicemente le due serie e credere che gli dei sono la personificazione di concetti astratti. Sarebbe un grosso errore, spesso commesso del resto parlando dei sistemi platonici. I concetti sono, come altrove, delle semplici visioni dello spirito umano. Gli dèi non sono né dei concetti, nemmeno le realtà oggettive che questi rappresentano, essi sono le cause trascendenti di queste realtà. Cause allo stesso tempo efficienti e formali, ciò che conferisce loro il doppio statuto di Intelligenze e di Idee, e infatti degli esseri tanto personali, tanto spirituali e tanto specificamente distinti quanto possono esserlo gli angeli della teologia tomista. Possiedono semplicemente in più, la virtù creatrice che nega loro il cristianesimo. Il platonismo di Mistrà non è dunque un sistema panteista: Dio non è l'essere delle cose, e meno ancora il concetto generico d'essere che lo spirito umano si forgia al loro contatto. Dio o Zeus è la *causa* universale dell'essere. Poseidone non è più l'atto, la forma delle cose, ma la causa di ogni forma, di ogni attuazione, come Afrodite non è la riproduzione, ma è il principio della fecondità degli esseri perituri, la causa cosciente di questa meravigliosa proprietà che permette loro di vincere la morte per la perpetuazione della loro specie. Si osserverà, d'altra parte, nelle categorie, l'*effetto* di questa stima che Pletone pretendeva avere per la «divisione» platonica, la distinzione della realtà in coppie di contrari.<sup>108</sup>

<sup>108</sup> Vedere in precedenza, pag. 220, e Kieszkowski, *Studi...*, pag. 33 s.

# TAVOLA DELLE CATEGORIE

1. l'essere	intemporali	categorie astratte	= mondo sovraumano o divino	= Zeus e figli di Zeus	legittimi	1. Zeus (Dio)
2. l'atto						2. Poseidone (Noῦς)
3. la potenza						3. Era
4. l'identità						4. Apollo
5. la diversità						5. Artemide
6. il riposo						6. Efesto
7. il movimento						7.
a) spontaneo						a) Dionisio <sup>1</sup>
b) comunicato						b) Atena
8. la natura astrale						8. Atlante
a) degli astri erranti						a) Titone
b) degli astri fissi						b) Dione
9. la natura demoniaca						9. Ermes
10. lo spirito umano						10. Plutone
11. la natura corporale	11. Rea					
12. l'etere e il caldo	12. Léto					
13. l'aria e il freddo	13. Ecate					
14. l'acqua e il fluido	14. Teti					
15. la terra e il solido	15. Hestia					
16. il tempo	16. Kronos <sup>2</sup>					
17. la riproduzione	17. Afrodite					
18. la vita corporale dell'uomo	18. Kore					
19. la vita animale	19 Pan					
20. la vita vegetativa	20. Demetra					
21-27. il sole, la luna e altri astri erranti (= «pianeti»)	immortali	categorie concrete	= figli di Poseidone	legittimi	21-27. Helios <sup>3</sup> , Selene, Eosphoros, Stilbon, Phainon, Phaeton, Pyroeis <sup>4</sup>	
28. le stelle o astri fissi					28. altri dèi astrali (senza nome).	
29. i demoni					29. demoni <sup>5</sup>	
30. gli uomini						
31. gli animali						
32. le piante						
33. le sostanze inorganiche.	mortali			illegittimi		

<sup>1</sup> Da notare che Pletone non sembra riconoscere un'Idea né, di conseguenza, un genere identico alle due specie di movimenti.

<sup>2</sup> Trovando sempre una giustificazione agli scandali, troppo sfruttati, della mitologia greco-romana, la nozione di bastardaggine, così applicata, permetteva a Pletone d'insistere sulla frattura che il tempo introduce nell'essere, togliendogli lo statuto propriamente divino che egli non ha in modo pieno che negli intemporalmente. Ben inteso le Idee delle cose temporali sono esse stesse intemporalmente e dunque veramente divine.

<sup>3</sup> Si constata, che è a partire da Elio che gli dei si identificano con le categorie a fronte. Ciò che è perfettamente naturale, giacché, a partire da lì, le categorie schierano non più delle entità astratte ma delle sostanze concrete dell'esperienza sensibile.

<sup>4</sup> Da notare che in greco i nomi dei pianeti non si confondono con quelli degli dèi dell'Olimpo, è importante per comprendere certe differenze di linguaggio, se non di concetto, fra il platonismo di Mistrà e quello del Rinascimento italiano. Per l'argomento dei nomi degli dèi, vedere alcune altre osservazioni, pag. 279 s.

<sup>5</sup> Questi demoni sono tutti buoni e benevoli nella filosofia di Pletone, che non può concepire il male morale al di fuori di un errore, attribuibile alla materia crassa di cui sono fatti gli uomini (vedere in seguito pag. 232 ss.). Il corpo dei demoni è tratto dall'etere. Ed è ciò che ne rende l'esistenza certa a priori: in un sistema dove l'intermediario è metafisicamente necessario, bisogna che degli spiriti siano legati a questa materia sottile, poiché l'esperienza ci mostra l'unione di Intelligenze individuali con l'elemento superiore (il fuoco brillante degli astri) e con i corpi inferiori, nell'uomo. Cf. Schultze, *Geschichte...*, pag. 184 s.

## CAPITOLO VI

# BENE MORALE E BENE ONTOLOGICO

Gli spiriti imbevuti di libertà cristiana o di autonomia kantiana discernono male la possibilità di edificare una morale, nel quadro di una metafisica così determinista come quella di Mistrà.

La necessità della εἰμαρμένη lascia un qualunque posto all'obbligo morale? In mancanza di questo, come concepire delle leggi che non siano semplicemente fisiche? Quali atti saranno imputabili ancora all'uomo e passibili di sanzioni? In una parola, quali atti saranno qualificabili ancora come morali?

Del resto, in un universo che deve la sua struttura e la sua esistenza alla vita interiore di un Dio onnipotente, dominato dall'obbligo di realizzare la massima perfezione, come potrebbe insinuarsi il male? E se l'esperienza ci costringe a riservargli un posto nel mondo e specialmente nella condotta degli uomini, quale realtà si potrà accordare al male, che non attenti ai diritti della Provvidenza o anche semplicemente all'esistenza di una divinità buona e onnipotente?

Questi problemi dovevano essere risolti purché fossero chiaramente stabilite le condizioni e i limiti di un'etica, così come le basi di una religione dell'ellenismo. Ed era ancora più imperiosamente necessario per Pletone, come per il suo maestro Platone, in quanto era tormentato da preoccupazioni morali, politiche e religiose.

### 1. – IL PROBLEMA DEL MALE

Il problema del male è uno dei problemi cruciali del pensiero occidentale. Da più di due millenni, ossessiona non solo i filosofi, ma tutte le persone che riflettono, e anche la povera gente che non ha affatto tempo libero.

Riguardo l'Antichità, a dire il vero, noi non sappiamo molto, in maniera positiva, di ciò che ne pensavano gli umili. Il successo delle diverse



religioni orientali, specialmente quello del cristianesimo, attesta come essi dovevano augurarsi il sollievo delle loro pene. La voce delle folle ci perviene da allora, e noi possiamo constatare che il problema del male è quello che li tocca più nel vivo.

I pensatori antichi hanno ben dovuto constatare l'esistenza del male, ma, cosa notevole, si sono straordinariamente accordati per sminuirne la realtà, come se non ci fosse che da eliminarlo solamente dal pensiero e non dalla faccia della terra. Il male era sentito da loro come un irrazionale, che scandalizzava la loro ragione più di quanto non toccasse il loro cuore. E l'ottimismo razionalista, che non sarebbe stato senza beneficiare di certe connivenze affettive – non bisogna dimenticare che la filosofia antica, quella di Platone in particolare, fu la creazione di un'aristocrazia fondata sui privilegi della fortuna e della virilità – li spingeva a rappresentare il male come effettivamente ridotto all'estremo limite del possibile: «Per gli Antichi...a dire il vero, questo mondo non potrebbe essere migliore. Realizza l'optimum possibile, tutta la misura di felicità compatibile in un universo determinato... Così trionfa, al di là di ogni amarezza, l'ottimismo intellettualistico e razionalistico del Saggio».<sup>1</sup>

Se questa concezione è stata condivisa dagli schiavi, se essa ne ha promosso qualcuno all'apice della grandezza morale<sup>2</sup>, bisogna riconoscere che non doveva soddisfare la massa degli oppressi, che non avevano neanche il tempo di alzare la testa per contemplare l'ordine impeccabile del cosmo. Ai proletari delle città e dei porti mediterranei, le religioni orientali portarono la speranza in cambio della fede. Si comprende che le virtù teologali abbiano sorriso «ai poveri della terra», più delle virtù cardinali dei filosofi.

Il mondo che conoscevano i primi cristiani, osserva lo storico del manicheismo medioevale, «il mondo crudele, lussurioso, incerto dell'Impero romano, era senza alcun dubbio, un luogo cattivo. Come era entrata una tale malvagità nella creazione? Se Dio era il creatore, e se Dio era onnipotente e buono, perché permetteva a tanto male di venire all'essere?... È il desiderio di risolvere il problema del male che si trova alla base dello

<sup>1</sup> Ph. Devaux, *De Thalès à Bergson*, pag. 161 s.

<sup>2</sup> Si pensa qui soprattutto a Epitteto, per il quale la filosofia significava l'«affrancamento» vero. È ciò che ha sottolineato É. Bréhier, citando questo testo delle *Discussioni* (cf. É. Bréhier, *Histoire de la philosophie*, I, 2, pag. 427): «Il dogma filosofico è ciò che fa alzare la testa a coloro che sono umiliati, ciò che permette di guardare i ricchi e i tiranni dritto negli occhi». Effettivamente, la storia non lo contempla di solito in compagnia di Marco Aurelio?

gnosticismo. Tertulliano si lamentava che gli eretici e i filosofi si stessero sempre domandando: Da dove viene il male...»<sup>3</sup>.

Le credenze, le «gnosi» non eliminavano certamente il male. Al contrario, lo sottolineavano volentieri con tratto sinistro. Il male e il «Maligno» erano i nemici di Dio e dell'uomo che essi si contendevano. Questa tragica lotta faceva anche tutta la struttura della storia, che non aveva niente di questa serena immobilità dell'Olimpo immaginato dai «beati possidenti» dell'età classica. Essa aveva un inizio: il peccato. Lo stesso, doveva conoscere una fine: il giudizio. Questo vendicherebbe e compenserebbe gli umili, i giusti. Allora comincerebbe, sotto il regno di Dio, la vita senza fine, secondo l'ordine e nella beatitudine.

Senza dubbio, in pratica, non si poteva agire bene differentemente da ciò che avevano consigliato i saggi stoici. La rivolta generalmente rimaneva proscritta e l'ascesa consigliata. Questa fu anche praticata, particolarmente nel cristianesimo, con un fervore e, soprattutto, una generalità senza precedenti. Ma questo statuto penoso di «mortificazione» volontaria o di «rassegnazione» non era uno scopo assegnato all'uomo, come nello stoicismo. Non era più che un mezzo, una tappa sulla «via» della vera vita, la «Vita eterna». Con tali insegne molti spiriti semplici nel cristianesimo e, più tardi, nell'Islam si rappresentarono il Regno di Dio come un paradiso di godimenti piuttosto «epicurei»<sup>4</sup>. Del resto, il mezzo per assicurarsi questo avvenire, compensatore delle pene presenti, non era tanto l'ascesa quanto la fede e i sacramenti, mezzi più accessibili alla massa. È perciò che il monachesimo, al suo debutto, presenta certi caratteri di una reazione filosofica, attribuendo agli sforzi dell'uomo

<sup>3</sup> St. Runciman, *Le Manichéisme médiéval*, trad. francese di Simone Pétrement e J. Marty, Parigi 1949, pag. 11. Quanto a Mani e al manicheismo propriamente detto, un «abbozzo», tenendo conto delle recenti scoperte che ne hanno rinnovato la storia, è stato dato da H. Ch. Puech, *Le Manichéisme, son fondateur, sa doctrine*, Parigi, 1949. Questo vuol far «comprendere la forte attrattiva che ha potuto esercitare sugli uomini vicini alla disperazione un messaggio che denuncia l'esistenza positiva, la presenza attiva del Male nel mondo, e promette la Pace alle coscienze chiare, alle intelligenze armate di un lucido eroismo» (pag. 92).

<sup>4</sup> Si trovano ancora delle curiose vestigia in un codice di legislazione monastica, che sembra aver ben giocato un ruolo predominante, nella Chiesa latina, prima del VII secolo. La «Regola del Maestro» descrive con un'esuberanza molto realistica (improntato agli atti di S. Sebastiano), la ricompensa eterna del monaco che avrà coraggiosamente operato in questa via (vedere *Aux sources du monachisme bénédictin*: I. *La Règle du Maître*, ed... di H. Vanderhoven e F. Masai, pag. 160 s.). Questa rappresentazione, troppo materialista, della «Gerusalemme Santa» in seguito non piacque, e S. Benedetto, espellendola dalla sua regola, richiama il monaco ad un ideale più elevato: «vitam aeternam omni concupiscentia spiritali desiderare» (*Reg.*, c. IV, ed. B. Linderbauer, pag. 24, l. 22 s.).

una virtù decisiva.<sup>5</sup> Ma l'organizzazione dei movimenti ascetici e la loro sottomissione all'autorità episcopale, poi papale, così come il trionfo parallelo delle dottrine di Agostino ridussero le ultime pretese della saggezza antica (di cui un Pelagio, un Cassiano ed anche un S. Benedetto facevano ancora l'eco), stabilirono definitivamente l'uguaglianza di tutti i fedeli, così come la necessità imprescrittibile del clero e dei riti come «mezzi di salvezza».

Questa soluzione al problema del male costituisce, nel suo intimo, tutta la filosofia dell' «Età della Fede». Così questa «filosofia» non ha niente di speculativo: è essenzialmente una via, una pratica, che si vuole ad ogni istante conforme ad alcuni principi teorici, accettati una volta per tutte con la più assoluta fiducia. Questa prima maniera di «filosofia cristiana» domina gli spiriti fino al XII secolo in Occidente. Degli uomini, dei santi, come Pier Damiano, e Bernardo di Chiaravalle, se ne faranno i campioni intransigenti contro il ritorno offensivo della filosofia speculativa dei Greci. E la cristianità esce indubbiamente indebolita, divisa, vacillante fino alle sue fondamenta, da queste lotte, vantaggiose senza dubbio per le scienze – e per la stessa scienza teologica –, ma non per la «vita cristiana» propriamente detta e per la pratica dei «consigli evangelici».

Questo prestigioso ideale di santità che, durante i secoli, sembra avere ben deviato l'élite cristiana dalla cultura intellettuale per applicarla alla cultura, pressoché esclusiva, delle virtù morali, non eserciterà più solamente il suo impero in Occidente.

Una laicizzazione inevitabile accompagnerà la sostituzione della civiltà urbana, borghese e universitaria, alla civiltà delle grandi abbazie rurali. Senza rinnegarsi volontariamente, la morale

<sup>5</sup> Nelle regole monastiche antiche, e ancora in quella di S. Benedetto, non è fatta molta menzione dei «mezzi di santificazione», messi a disposizione dei suoi fedeli dalla Chiesa: la penitenza sacramentale, l'eucaristia e, in generale, le virtù dei riti intervengono sorprendentemente poco, per portare i monaci alla perfezione. S. Benedetto stesso – i cui figli spirituali sono tuttavia divenuti i più zelanti protagonisti della «vita liturgica» – spinse la pratica dell'ascetismo «solitario», fino a perdere di vista il calendario liturgico e la data di Pasqua; vedere S. Gregorio Magno, *Dialogues*, II, I (P. L., 66, 130 C). Non è un caso fortuito che il Rinascimento provocò nella Chiesa una rivalutazione molto netta della preghiera «mentale», dell'ascesa e della cultura delle virtù semplicemente morali. Si sa a quali sorprendenti realizzazioni pervennero in questo campo i Gesuiti e, in modo generale, gli «autori spirituali» dell'epoca classica (vedere per es. H. Bremond, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France*, Parigi, 1916-1936, 12 vol., specialmente vol. I: *L'Humanisme dévot*). Poi, con la reazione romantica, appare – e non è più una semplice coincidenza – il «movimento liturgico». L'esito della lotta è ancora incerto, come del resto in filosofia, fra le tendenze classiche e romantiche; ma, con la sua grande esperienza, la Chiesa sembra orientarsi attualmente verso una saggia e vantaggiosa sintesi.

si mise più che mai in cerca di una cosmologia.<sup>6</sup> E i pensatori arabi, che avevano saputo rinnovare, col movimento aristotelico di Siria, con le scienze e la filosofia più tecnica dell'antichità, fornirono agli «universitari», alla nuova élite intellettuale dell'Occidente, i mezzi per soddisfare le nuove esigenze. Si affrontarono allora due concezioni della filosofia, diversificandosi all'infinito.

Nel principio, la risposta al problema del male restò immutato durante tutto il Medio Evo: la concezione cristiana della vita continuava ad essere condivisa da tutti, almeno in teoria. Nondimeno un'evoluzione fatale doveva prodursi sotto l'influenza dei sistemi arabi, poi a contatto diretto con le antiche dottrine ritrovate e, infine, sotto la pressione delle scoperte scientifiche. Furono fatti dei tentativi, particolarmente dalla Scuola di Mistrà, per rifiutare la concezione cristiana a vantaggio di una restaurazione platonica e pagana del problema del male. Ma, non solamente la fede mantenne il suo impero sulle masse, essa si riaffermò anche per le due reazioni nemiche, benché combinate in diversi modi, della Riforma e della Contro-Riforma.

Anche sui pensatori che si erano, nel frattempo, affrancati dalla fede, sui «Libertini» come si diceva un tempo, la soluzione proposta tradizionalmente al problema del male conservava del resto un potente ascendente. Dopo l'insistenza millenaria del cristianesimo e del manicheismo, per non parlare che delle dottrine più vivaci, sulla tragica esistenza del male e della necessità di combatterlo senza tregua, a molti è sembrato impossibile riprendere l'atteggiamento dei Saggi antichi che fingevano d'ignorarlo. Alla «morale degli schiavi», non è affatto una nuova morale «di signori», di «superuomini» che succederà, ma la rivolta degli schiavi.

Tutta l'infatuazione del Rinascimento e dei secoli seguenti per la Ragione non pervenne a cicatrizzare la piaga che la cristianità, il «corpo di Cristo», porta sempre nelle sue membra sofferenti. Il popolo cristiano la sente invece con una coscienza e un'impazienza sempre più esasperate. Poiché gli uomini non si rassegnano più al fatalista «nihil novi sub sole». Al contrario hanno intravisto la possibilità di progresso infinito. Hanno scoperto, prove a sostegno, che organizzando il loro sapere e i loro sforzi, possono combattere i flagelli che hanno decimato la loro

<sup>6</sup> «La tradizione antica era una cosmologia sapiente, progressivamente libera dal pensiero religioso primitivo e alla ricerca di una morale conforme al suo razionalismo profondo, mentre, al contrario, la tradizione giudeo-cristiana era una tradizione centrata su delle aspirazioni morali e religiose, spontanee e primitive, alla ricerca della sua cosmologia» (Ph. Devaux, *De Thalès à Bergson*, pag. 160).

razza durante i millenni. La rassegnazione ha fatto posto alla lotta. Il male esiste e può essere vinto. Questa doppia convinzione fa' l'unanimità e permette oggi la collaborazione politica e sociale dei più spirituali fra i cristiani con i più convinti materialisti.

Per eliminare il male, per raggiungere questo fine riconosciuto desiderabile ed accessibile da un numero sempre crescente di individui, si ricorre ai mezzi che respingevano d'istinto gli aristocratici dell'Antichità e del Rinascimento: allo stabilimento dell'uguaglianza economica e sociale. Eccetto l'opposizione inevitabile dei beneficiari dei regimi precedenti, le divergenze di veduta non colpiscono quasi più oggi che il modo di realizzare questo ideale. La maggior parte dei cristiani, come del resto un buon numero di materialisti, preferiscono l'evoluzione alla rivoluzione. Questa, invece, è attivamente preparata da certi spiriti, impazienti di vedere realizzata la giustizia, se non per loro, almeno nel loro tempo.

Tuttavia nel XV secolo, questa spinta democratica del messianismo giudeo-cristiano conobbe una battuta di arresto. Aristocratico di natura come di origine, il movimento umanista non aveva cura delle preoccupazioni umanitarie del popolo cristiano.

La soluzione data dalla Chiesa al problema del male dispiaceva del resto immensamente a un Pletone, per delle ragioni sentimentali sulle quali non dobbiamo più tornare, ma anche per delle difficoltà filosofiche che egli scopriva nella dottrina cristiana e che ci serve ora tentare di comprendere.

Dal momento che il mondo divino si limita a non essere che la proiezione, nel soprannaturale, della diversità e degli antagonismi umani, il male non costituisce un problema teorico. Se Era ed Atena si trovano nella condizione di poter portare rancore ad Afrodite e a Paride nel famoso giudizio della mitologia, la guerra di Troia si spiega senza scandalizzare le sue vittime. Così come da lungo tempo il mondo divino non è sottomesso all'impero assoluto delle regole morali, senza dubbio l'uomo vive nell'angoscia perpetua delle calamità che possono piombare su di lui, non soffre il male come un ostacolo all'intelligibilità. Si tratta piuttosto di una successione di problemi concreti, che i riti e la magia si sforzeranno di risolvere per il miglioramento degli interessati.

È solamente quando si è affermato l'impero di un Dio unico, assolutamente buono e onnipotente, che il male è apparso come un problema teorico. A dire il vero non scandalizzerà neanche la massa dei monoteisti. Durante i secoli, i teologi furono i soli a scorgere l'importanza del problema. Per la folla dei

cristiani, la soluzione più antica del dualismo conservava infatti il suo valore. Senza dubbio gli Ortodossi non accettavano affatto, come i Manichei, il dogma dell'esistenza e dell'indipendenza di un principio malvagio. Nelle loro effettive concezioni tuttavia, il ruolo del Diavolo non differiva molto. Lontano dal trovare la soluzione nella caduta degli angeli, creature necessariamente buone del Dio buono e unico, il teologo vi scopriva la forma più misteriosa dell'eco divino. Il volgare, lui, perdeva completamente di vista lo statuto primitivo dei demoni e la difficoltà di spiegare l'apparizione del male nella volontà angelica. Per il suo peccato e lo statuto di dannazione definitiva che gli aveva acquisito<sup>7</sup>, il Diavolo aveva in qualche modo perso per gli spiriti semplici la sua qualità innata di creatura, e dunque di essere inizialmente buono, per identificarsi totalmente col Male. Il volgare non ricordava della teologia che la rivolta di Satana, principio di tutti i mali di cui soffre l'umanità e fino alla natura stessa. Non provava il bisogno di spiegarlo, gli era sufficiente trovarvi la fonte di tutti i mali. Quanto alla sofferenza dei demoni dannati, essa non ha avuto il dono di commuovere i cuori sensibili.

Alla fine del Medio Evo, all'epoca in cui Pletone rifletteva sul problema del male, la credenza all'esistenza e al potere malefico del «Principe delle Tenebre» era ancora generale, anche forse più attiva che mai. Così non è affatto senza un considerevole stupore che il medievalista prenda conoscenza dei testi dove il pensatore di Mistrà respinge finanche la possibilità stessa del peccato in uno spirito puro. Pletone ammette l'esistenza dei demoni, ma per lui non possono essere volontariamente causa di alcun male. Non solamente non hanno potuto indurre gli uomini in tentazione, ma sono essi stessi impeccabili. La loro perfezione ontologica li esenta da questa debolezza che, offuscandone il giudizio, rende possibile il peccato. Il male morale è proprio dell'uomo. Per Pletone, è un'ingiustizia, un'empietà e, finalmente, un manifesto errore di farne ricadere la responsabilità su degli esseri superiori.

Pletone ha consacrato quattro capitoli del libro III delle sue *Leggi* ai demoni, mostrando «che esistono» (cap. 18), «che i demoni non sono cattivi» (cap. 19) «rifiutando le calunnie contro i demoni» (cap. 20) e spiegando le «differenze fra i demoni» (cap. 21). Questi testi, dove la demonologia era trattata *ex-professo*, sono al presente

<sup>7</sup> Si sa che Origene non poté rassegnarsi ad ammettere la vittoria definitiva del male in una qualunque delle creature e che, ancora recentemente, un cattolico come Papini ha preteso che Satana stesso sarebbe finalmente salvato; ma la Chiesa ha rifiutato di seguirli, a dispetto della Tradizione.

irrimediabilmente perduti. I titoli, conservati nell'indice del trattato delle *Leggi*, non lasciano nondimeno alcun dubbio sulle convinzioni dell'autore. Esse furono del resto consegnate così in un suo commentario agli *Oracoli caldaici*.<sup>8</sup>

Questo testo, veramente sacro agli occhi di Pletone, costituiva per lui l'autorità suprema in materia d'ellenismo. Ora, l'Oracolo XX afferma chiaramente che i «demoni sono esenti da bruttura», ἄγνους. Riprendendo per suo conto questa dottrina, il nostro filosofo la commenta come segue:

«La natura», ossia la ragione naturale, «persuade che i demoni sono santi» e «che sono buoni» assolutamente tutti gli esseri emanati da Dio, l'essere buono in sé, perfino «i germogli della materia malvagia», vale a dire le forme che dipendono dalla materia.<sup>9</sup>

È da notare tuttavia che l'oracolo stesso qualificava la materia «malvagia», ma il metafisico non poteva permettere a questo testo una interpretazione manichea:

(L'oracolo) dice che «la materia è malvagia». Non tuttavia in ragione della sua sostanza. Come infatti potrebbe essere malvagia per la sua sostanza da cui escono dei «germogli buoni e stimabili». Ma è perché la materia si colloca all'ultimo rango delle sostanze e partecipa al minimo al bene. È il grado minimo che l'Oracolo vuole significare col termine «male».<sup>10</sup>

Questa esegesi fornisce, a sua volta, un nuovo argomento a Pletone, contro l'attribuzione di una malizia qualunque ai demoni:

Se, d'altra parte, le «spinte della materia malvagia», vale a dire dell'ultima delle sostanze, «sono buone», come a fortiori lo saranno i demoni, loro che elevano talmente al di sopra della materia il carattere ragionevole della loro natura e l'assenza di ogni unione alla natura mortale.<sup>11</sup>

Del resto, nel *Riassunto delle dottrine di Zoroastro e di Platone* che costituisce un vero *credo* della religione di Pletone – in dodici articoli

<sup>8</sup> Esistono due commentari, attribuiti dai manoscritti a Pletone, l'uno breve, scoperto recentemente e edito da B. Kieszowski, in appendice al suo *Platonism Renesansowy*, pag. 117 (è sfuggito a Bidez e Cumont); l'altro, molto più lungo, che noi citiamo qui, secondo l'edizione data da Opsopoeus, in appendice a quella degli *Oracula Sibyllina*, Parigi, 1599 (ri-edizione del 1607). Questi commentari sono stati talvolta considerati per errore come un frammento delle *Leggi*. Vedere per es. J. Brucker, *Historia critica philosophiae*, t. IV, I, Leipzig, 1743, pag. 43. Da segnalare tuttavia i meriti, eccezionali per l'epoca, di questa storia della filosofia. Le pagine consacrate a Pletone e agli *Oracoli Caldaici* (t. I, pag. 157 s) conservano, anche esse del resto, un valore reale. Brucker vi osserva particolarmente che Pletone non ha formalmente attribuito a Zoroastro gli Oracoli, ma li ha semplicemente qualificati «Zoroastriani»; è Pico che avrebbe fatto il passo decisivo nell'attribuzione a Zoroastro in persona.

<sup>9</sup> *Commentaire aux Oracles*, ed. Opsopoeus, pag. 41-42.

<sup>10</sup> *Ibid.*

<sup>11</sup> *Ibid.*

come quello della Chiesa – i dogmi da II a IV concernenti gli spiriti sono così formulati:

Di più, questi Dei, per la loro provvidenza vegliano particolarmente sui nostri destini, gli uni immediatamente per loro stessi, gli altri per l'intermediazione degli Dei inferiori, ma sempre secondo i decreti di Zeus che regola tutte le cose. (III) *Essi non sono causa di alcun male*, né per noi né per alcuno degli esseri, al contrario sono essenzialmente gli autori di ogni bene. Inoltre (IV), è secondo la legge di un destino immutabile, inflessibile, emanato da Zeus, che compiono tutti i loro atti nel limite del meglio possibile. Tali sono i principi concementi gli Dei.<sup>12</sup>

Se noi ri-trasponiamo questa teologia mitica in termini di metafisica, s'impongono e si chiariscono le stesse conclusioni: la dottrina delle Idee, che costituisce il centro del sistema di Mistrà, esclude nel modo più formale l'esistenza positiva del male. Quest'ultimo infine si definisce come «privazione», «fallimento», «caduta verso il non essere» o «negazione», ogni ente ragionevole che non esige, propriamente parlando, di principio, ma di una carenza di causalità. In altri termini, non possedendo alcun carattere positivo, i mali non postulano un'Idea del male.<sup>13</sup> In breve, non esiste che un primo principio trascendente: il Bene.

Nel rigoroso determinismo platonico di Mistrà, non vi è il minimo spazio per il manicheismo, neanche il più attenuato.<sup>14</sup> Non solamente il male non procede da un vero essere che sarebbe l'antagonista del bene, ma non esiste neanche la libertà angelica, capace di tramutare un essere inizialmente buono in un principio accidentale del male.

Del resto, e senza dubbio in stretta connessione col determinismo innato del sistema, il problema del male supera da ogni parte, in questa filosofia, quello del male morale o, più esattamente, il male morale non possiede uno statuto particolare: vi si trova confuso col male ontologico. Infatti, l'assenza di una perfezione in un essere è sempre risentita dal platonico come un male,

<sup>12</sup> In appendice alle *Lois*, trad. Pellissier, pagg. 265 e 267. La tradizione manoscritta di quest'opera pone, anch'essa, certi problemi, ma che è possibile risolvere grazie all'esemplare autografo, conservato a Venezia (vedere: R. e F. Masai, *L'Œuvre de G. Gémiste Pléthon*, pag. 538 ss. ed in seguito, pag. 277, n. 4).

<sup>13</sup> Vedere il passaggio del *De Differentiis*, tradotto pag. 158.

<sup>14</sup> Nei limiti di un monismo idealista ben inteso, poiché va da sé che questo monismo non è così indifferenziato come quello del materialismo. Vi si mantengono delle opposizioni multiple (benché all'interno di un Tutto organizzato, di un cosmo): Dio e gli esseri emanati da lui, lo spirito e la materia, il bene e il male, ecc. (Su queste sfumature, vedere i lavori di Simone Pétrement: *Le Dualisme dans l'histoire de la philosophie et des religions*, Parigi, 1946, e *Le Dualisme chez Platon, les gnostiques et les manichéens*, Parigi, 1947). Altri dualismi, a cominciare senza dubbio da quello di Pletone, furono meno preoccupati, forse, di quello di Mistrà di collegare l'interesse dell'essere ad un principio unico. Questo dipende senza dubbio, per una notevole parte, dal fatto che fra Platone e Pletone la nozione di creazione *ex nihilo* è entrata nella filosofia e vi ha conquistato una posizione dominante.



poiché è una carenza di essere, di partecipazione al Bene. È un male per l'uomo non essere un angelo (o un «demone», per parlare come gli «Elleni»). Reciprocamente – ed è il grande principio morale del platonismo – il bene consiste nell'assimilarsi il più possibile a Dio, nell'acquisire un essere e un'azione quanto più simile ai suoi, nel vivere una «vita angelica», come dicevano volentieri i Padri d'Oriente e i fondatori del monachesimo.

Con la rinascita dell'aristotelismo, particolarmente col tomismo, il Medio Evo vede apparire una concezione più relativista, più funzionale, del bene e del male. Il bene è analogo e non univoco, è proprio a ciascun essere, funzione della sua particolare natura. Esiste un bene specifico per l'uomo e un altro per l'angelo o il bruto. È anche nella conformità degli atti alle esigenze di questa propria natura, che consiste precisamente la loro moralità. In modo assai paradossale, questa concezione scolastica, tutta pregnante di umanesimo, non apparve affatto tale a Pletone né in generale agli umanisti: tentarono piuttosto di giustificare il loro movimento con l'aiuto di principi platonici, non senza rischio di contraddizioni interne né di conflitti con le tradizioni «dualiste» le migliori stabilite dal neoplatonismo, sia greco che cristiano.

Qual che ne sia delle cause storiche e psicologiche di questa opzione filosofica dei nostri umanisti, il carattere ontologico e non affatto funzionale del bene rendeva ancora più acuto, per loro, il problema del male. Infatti, l'esistenza del male morale è altra cosa, in una prospettiva determinista, che una conseguenza della debolezza, vale a dire della deficienza ontologica dell'intelligenza accordata alla natura umana? Pertanto, il problema del male è di ordine metafisico, si riduce a spiegare le ineguaglianze, la diversità fra gli esseri dell'esperienza, senza compromettere l'onnipotenza e la bontà, riconosciute al primo e unico principio di tutte le cose. Bisogna trovare una teoria generale che spieghi e la debolezza morale dell'uomo e l'ineguaglianza ontologica degli esseri: come l'uomo è un uomo, il demone un demone o il cane un cane..., senza che vi sia stata ingiustizia nella distribuzione divina dell'essere, né complicità di Dio nei mali che risultano da queste diversità e ineguaglianze. Come il P. Festugière ha fortemente espresso, è la credenza nella bontà assoluta di Dio che spinge il platonismo al dualismo: «vi è un dualismo in Platone perché, per Platone, l'idea di Dio è necessariamente legata a quella del bene... se il male fisico non è imputabile a Dio, si finisce fatalmente in una sorta di

dualismo». <sup>15</sup> Ma Platone e i migliori fra i suoi discepoli non possono trovare nel dualismo l'ultima parola della metafisica. Non possono risolversi ad abbandonare il monismo al quale aspira l'intelligenza avida di unità, per preferirle il dualismo iraniano al quale doveva logicamente finire il pensiero popolare, che fissa volentieri in un principio «maligno» positivo – e simmetrico – tutto ciò che il progresso della teologia gli interdice ormai di attribuire alla divinità. Fino a Platone, come ha notato ancora il P. Festugière, «il sentimento generale del Greco è che i mali, come i beni, hanno Dio per causa e che bisogna dunque accettarli con rassegnazione». <sup>16</sup> Sarà dunque a Platone che il pensiero europeo dovrà inizialmente il suo dogma della perfezione divina. Ma sarebbe anche Platone che l'avrebbe, in seguito, orientato verso il dualismo e esposto ai danni che il manicheismo doveva esercitare nel pensiero popolare, alla fine dell'Antichità e durante il Medio Evo. <sup>17</sup>

Per fugare lo spettro del manicheismo, pensa Pletone, è assolutamente necessario conservare la soluzione proposta dal politeismo. Non, ben inteso

<sup>15</sup> A. J. Festugière, *Platon et l'Orient*, nella *Rev. de Philologie*, 21 (1947), pagg. 40 e 42

<sup>16</sup> *Loc. cit.*

<sup>17</sup> Il fatto stesso dell'influenza del mazdeismo su Platone non è molto contestato, ma non ci si intende ancora sulla portata esatta di quest'azione. A Bidez e a tutti coloro che impressiona la convergenza degli indizi, così come le molteplici similitudini fra le tradizioni orientali e le dottrine degli ultimi dialoghi, il P. Festugière oppone le esigenze e il dinamismo interni della metafisica platonica. Queste posizioni non sono forse talmente inconciliabili: una semente non può germogliare che a condizione di trovare un terreno propizio, ne va anche delle influenze spirituali. Se l'ottimismo innato del pensiero platonico poteva trovarsi più imbarazzato che sedotto dalla dottrina iraniana del Male (certi pensano tuttavia che Platone si è personalmente lasciato trascinare a professare per finire in un vero dualismo secondo il modo di Zoroastro; cf. Bidez, *Eos...*, pagg. 97-100, che si appoggia sulla testimonianza di testi delle *Leggi*, di Filippo d'Oponte e di Aristotele), la concezione mazdeista del Bene non poteva mancare d'impressionare fortemente il filosofo delle Idee: tutto lo portava, nelle proprie ricerche, a fissare così il bene in un solo principio trascendente. Platone ha forse abbandonato troppo ai suoi discepoli la cura di risolvere il problema del male, di dimostrare l'inermità ontologica assoluta del principio malvagio, per terminare la trasformazione del dualismo iraniano (e pitagorico) in monismo, ma questo movimento è conforme all'intenzione più profonda del suo sistema: Platone è stato essenzialmente, come l'hanno compreso i suoi contemporanei avvertiti, «il fondatore di una religione del Bene» (cf. Bidez *Eos...*, pag. 37). Il dualismo iraniano, incontrando e fecondando gli sforzi della filosofia greca, avrebbe così fornito, in modo a prima vista paradossale, l'intermediario storico e logico fra il politeismo anarchico di un pensiero primitivo e il monoteismo dei secoli successivi. Constatato del resto che Simone Pétrement si è già posto la domanda: «Il dualismo sarebbe la prima tappa del monoteismo, le forze malvagie sussistono sole al di fuori del potere che esercita il Dio unico, aspettando che le assorba a loro volta?» (Pétrement, *Le Dualisme dans l'histoire*, pag. 73). Nella sua risposta, essa pende verso il negativo, perché alcun esempio storico l'attesterebbe. Ma questo esempio non sarebbe precisamente fornito da Platone?

il politeismo anarchico della mitologia primitiva, ma il pluralismo gerarchizzato della teologia platonica, vale a dire, dell' «ellenismo», secondo l'espressione tradizionale a Bisanzio.

Abbiamo visto precedentemente come la genesi degli esseri dati dall'esperienza esigeva una pluralità organizzata di creatori, come questa risolveva in definitiva il problema metafisico. È ancora essa, e anche in ragione di questo precedente servizio, che doveva fornire la soluzione ultima del problema del male. La deficienza d'essere di cui soffrono più o meno tutte le specie e ciascuno degli individui è senza dubbio un male, ma questo non è affatto imputabile al principio primo, la cui azione è di un'equità assoluta perché di un'uniformità totale. Sono gli intermediari che indeboliscono, limitandolo, si potrebbe dire dettagliandolo, l'unico essere che emana da Dio, tanto perfetto per quanto possibile.

In questo politeismo monista e determinista, le ineguaglianze degli esseri e di tutti i mali – da cui la malizia morale – che ne risultano, sono spiegati senza che si possano scoprire i veri responsabili. Ciascuna causa fa del suo meglio, ma la forza causale va indebolendosi a misura che si allontana dalla fonte primaria, ed è a questa debolezza che bisogna attribuire il male, senza che si possa dunque dargli un qualsiasi principio positivo.

Non sarebbe affatto tale il caso, pensa Pletone, in un monoteismo secondo le tre religioni «bibliche». Le differenze fra le essenze sono, infatti, il risultato immediato di un libero decreto del Dio unico. Quindi, la debolezza degli esseri, generatrice in certuni del male morale, sarebbe direttamente imputabile al principio primo. Simile teologia gli sembrerebbe, di conseguenza, blasfema e erronea, poiché contraria al postulato primario del suo idealismo, quello della perfezione e dell'onnipotenza divine.

Pletone non ha senza dubbio preso sufficientemente in considerazione l'aristotelismo cristiano, che cominciava allora ad «informare» il cristianesimo occidentale, ma sembrava aver afferrato con acutezza le difficoltà del *platonismo cristiano*. Non sembrava possibile ammettere il carattere negativo del male, scoperto dal platonismo e permettendo di opporre il suo dualismo al dualismo iraniano, senza ammettere allo stesso tempo le sue condizioni metafisiche: il determinismo, con la dottrina delle Idee e il politeismo che ne sono le conseguenze inevitabili.

Questa esigenza poteva non apparire agli occhi dei teologi del cristianesimo, perché essi disponevano di un altro principio, al quale il male poteva essere imputato. Il male restava estraneo al processo creatore,

perché accanto al Dio unico, essi ammettevano dei principi di azione spontanea, «libera», nell'uomo e nell'angelo. Un determinismo tanto conseguente che Pletone non poteva accettare questo pluralismo veramente anarchico, che gli sembrava più attentatore al principio del monoteismo che il politeismo ellenico. Si può anche affermare, senza eccessivo amore del paradosso, che là si trova l'ultima ragione metafisica della scelta che Pletone fece del politeismo, come chiave di volta di ogni teodicea monista, filosoficamente valida.

Resterebbe da vedere com'è possibile conciliare l'onnipotenza, accordata a Dio in ogni sistema platonico, con questa sottomissione dell'azione creatrice ad una legge così implacabile come quella della dialettica discendente dalle ipostasi, vera ἀνάγκη, secondo l'espressione stessa di Pletone.<sup>18</sup> Noi costeggiamo qui gli abissi metafisici. Per rassicurarci – almeno provvisoriamente – constatiamo che è insomma, applicato a Dio, il problema che si pone d'altro canto toccando il principio degli atti umani: come possono essere allo stesso tempo liberi e determinati?

## 2. – IL PROBLEMA DELLA LIBERTÀ

Nel platonismo di Mistrà, come in ogni sistema che rifiuta di sottrarre la minima particella del divenire all'impero della causalità, della premozione divina, il problema del male è anche al tempo stesso un grave problema della libertà umana.

La necessità, tutta fisica, dell'εἰμωπμένη non sembra lasciare alcun posto all'obbligo morale. Sottomessa al giogo cieco e fatale delle forze puramente animali o fisiche, l'attività umana non sembra più suscettibile di essere retta da leggi positive o da vere convenzioni. Si concepirà forse anche una «scienza dei costumi», individuali e sociali, che sia come una parte della psicologia e della fisica, mirando come esse a scoprire le leggi che presiedono di *fatto* agli atti degli uomini, non si potrà più, sembra, immaginare un *diritto*, una disciplina normativa qualsiasi, avente la pretesa di promulgare delle leggi che l'uomo sarebbe invitato a rispettare. Si vede bene il posto di una sociologia, non si discerne quello di una morale che ne sarebbe distinta.

E pertanto il fondatore della scuola di Mistrà non era affatto un uomo di legge e un politico? Certamente, e non esisteva all'epoca più fervente adepto dell'umanesimo. Ma la posizione di Pletone non era affatto

<sup>18</sup> Lois, pag. 74.

così paradossale, e per gli stessi motivi?

Un'obiezione alla quale Pletone non poteva mancare di essere particolarmente sensibile, doveva presentarsi presto: questa metafisica determinista che si pretendeva dedurre con evidenza dalle prime verità del consenso universale, non si urterà immancabilmente con altre certezze, non meno generali ed immediate, tali quali la coscienza della libertà, dell'obbligo e della responsabilità morali, la legittimità delle sanzioni, la possibilità dell'educazione, ecc.? Il conflitto fra la «ragione teorica» e la «ragione pratica» sembrava inevitabile. E come il metodo geometrico, deduttivo, del platonismo non vi soccomberebbe? Come, soprattutto, un platonismo fondato sul consenso universale sfuggirebbe alla contraddizione, fra l'esperienza universale della libertà e la necessità non meno generalmente riconosciuta di ammettere il determinismo universale?

Pletone si è misurato, con un'intrepidezza e una lucidità spesso notevoli, con questi problemi dell'etica, come in generale con tutti quelli delle relazioni fra l'agire e l'essere. Le sue soluzioni non rappresentano, spesso, che delle applicazioni della dottrina platonica dell'intellettualismo. Ma non è senza interesse scoprire così alcune delle virtualità della tradizione socratica. Tutto sommato, le formule di Pletone sono qui straordinariamente originali<sup>19</sup> e ci apriranno delle nuove vie di accesso al cuore del sistema.

<sup>19</sup> Un teologo che ha seguito, nel suo sviluppo storico, il pensiero dei Bizantini sulla provvidenza e la predestinazione, è dei più formali concorrenti l'originalità di Pletone: «Im Zusammenhang der byzantinischen Geistesgeschichte gesehen haben manche Gedanken...sicher keine Vorläufer und beweisen die ursprüngliche Denkkraft ihres Urhebers...» (H. G. Beck, *Vorsehung und Vorherbestimmung in der theologischen Literatur der Byzantiner*, Roma, 1937, pag. 105). Se i testi che saranno citati, rappresentano bene la prima formulazione moderna del determinismo, bisogna convenire che essa non è tanto più sorprendente, quanto è già cosciente ed esigente. Quanto all'origine di simile convinzione in Pletone, essa solleva un problema complesso. Sfogliando gli scritti politici, ne abbiamo scoperto le ragioni psicologiche. I testi antichi consegnavano sicuramente, d'altra parte, le fonti letterarie di questo pensiero. Ma si avrebbe torto a misconoscere, inoltre, la profonda azione che esercitarono sullo spirito di Pletone le concezioni arabe e il modo di vivere dei Musulmani. A più riprese, infatti, il nostro filosofo ha attirato l'attenzione dei suoi contemporanei su questa fede nel fatalismo, che egli vedeva sola capace allora di «sollevare le montagne». Vedere in precedenza (pag. 71) ciò che diceva degli Arabi e dei Turchi nelle sue memorie sul Peloponneso. Cf. anche il suo trattato sullo Spirito Santo (Alexandre, pag. 310 s.). Se dunque Anastos non ha affatto torto ad affermare che gli autori greci sono sufficienti a chi vuole ritrovare le fonti dei testi di Pletone, non ne consegue che l'Islam non abbia affatto influenzato lo spirito del filosofo, per condurlo a fissare il suo interesse su questi testi, di preferenza ad altri, nella tradizione nazionale. Ancora qui, sono dell'avviso di H. G. Beck, quando dichiara (d'accordo egli stesso con Taeschner): «Es ist ganz offensichtlich der Erbfeind, der Islam, der ihn auf solche Ueberlegungen gebracht hat» (*Theodoros Metochites*, pag. 128).

Come d'abitudine nel nostro filosofo, l'aporia è formulata con forza e nitidezza:

Ma, si dirà, se tutto è determinato in anticipo, se alcuno dei fatti presenti o in divenire non sfugge alla necessità, non è fatto dalla libertà umana e dalla giustizia divina: poiché, da una parte, gli uomini agiranno sotto l'imperio della fatalità, non saranno maestri di se stessi, non saranno liberi; d'altra parte, gli Dei rinunceranno completamente a punire i cattivi, poiché essi non sarebbero giusti punendoli, in quanto la loro cattiveria è fatale e involontaria.<sup>20</sup>

Pletone non indietreggia davanti alle conseguenze di un principio, così non è in una mitigazione del suo determinismo che egli cercherà la soluzione. Vorrà tuttavia eludere queste conseguenze inammissibili, ma mostrando che esse non sono legate come si crede ai principi posti. Pletone si propone dunque di salvare, allo stesso tempo, il determinismo e la libertà umana. La sua soluzione consisterà nel dimostrare che non vi è che una contraddizione apparente, proveniente da una concezione erronea della libertà umana, da un'interpretazione tendenziosa dell'esperienza della libertà.

Il primo errore sarebbe credere che l'uomo è maestro assoluto di sé, indipendentemente da ogni influenza causale esteriore. In realtà, tutti gli atti dell'uomo hanno delle cause perfettamente discernibili:

Gli uomini sono maestri di loro stessi, non come non aventi nessuno che li governi, né fra gli altri esseri, né fra gli Dei stessi, ma come aventi in loro un solo principio che comanda, vale a dire l'anima, e tutto il resto che obbedisce; è questo unico principio, il migliore della nostra natura, che dispone di tutto il resto. Ma quest'anima stessa, nessuno oserebbe sostenere che essa non subisce alcuna dominazione. Essa è dapprima evidentemente sottomessa all'impressione delle cose esteriori; di più, se è vero che in tutti gli uomini l'anima non è sottomessa alla stessa maniera alle medesime influenze, non sarebbe meno assurdo pensare che essa non subisce necessariamente queste influenze, poiché evidentemente questo dipende dal carattere proprio di ciascuna anima in particolare ed anche dall'esercizio. Infatti, uno stesso avvenimento qualsiasi venente ad agire su molti uomini differenti, produrrà necessariamente su loro delle impressioni diverse; poiché le loro anime differiscono e per la natura e per l'esercizio: ora la natura dell'anima dipende dagli Dei, l'esercizio dipende dall'intenzione preliminare di colui che lo pratica, intenzione che non può nascere nell'uomo senza essergli stata suggerita da un Dio. Così, gli uomini sono maestri di loro stessi intanto che governano la loro condotta, benché questa dominazione sia sottomessa ad una dominazione superiore.<sup>21</sup>

Bisogna dunque ammettere:

che in un senso gli uomini non sono liberi ma in un altro lo sono veramente...  
ἐλευθέρους δὲ εἶναι τέ πως καὶ μὴ εἶναι.<sup>22</sup>

<sup>20</sup> *Lois*, pag. 71 (traduzione Pellissier).

<sup>21</sup> *Lois*, pag. 73 (traduzione Pellissier).

<sup>22</sup> *Lois*, pag. 74.

Ed ecco il luogo preciso dove Pletone introduce la distinzione che, nel suo spirito, deve conciliare tutto: qui l'errore sarebbe di pensare, dice, che questo legame causale, questa «necessità» è una «schiavitù». C'è ἀνάγκη, non c'è δουλεία. Ora, non è la ἀνάγκη che è contraddittoria con la libertà, è la δουλεία.

Questa soluzione può apparire ben verbale al lettore attuale. Bisogna riconoscere tuttavia che, essendo messa a parte la formulazione, questa dottrina è già quella dei filosofi più moderni. Essa intende accogliere il sentimento della libertà che ogni uomo sperimenta, senza trasgredire per questo la legge del determinismo universale. La coscienza d'essere libero esiste nell'uomo, ci dice Pletone, quando agisce in virtù di un principio interiore e non sotto la pressione di cause esterne (essendo evidentemente da comprendere fra questi gli impulsi della sua natura «inferiore»). Questa costrizione esteriore è la δουλεία, l'asservimento. Non c'è libertà senza affrancamento da simile schiavitù. Ma quando l'azione sfugge a questa costrizione, non ne consegue che sia totalmente soppressa la determinazione. La pressione dei motivi, delle cause interiori alla coscienza, non è meno decisiva e predeterminata, sebbene lasci al soggetto, precisamente per il suo carattere di pressione tutta interiore, il sentimento dell'autonomia.

Quanto allo storico del platonismo di Mistrà, riconoscerà in questa dottrina un'interessante applicazione del metodo filologico: ancora una volta, è al linguaggio che Pletone chiede in prestito gli elementi della soluzione. È la lingua greca, infatti, che oppone a ἐλεύθερος, δοῦλος, a ἐλευθερία, δουλεία e non ἀνάγκη.<sup>23</sup> Pletone si trovava dunque, su questo punto, davanti ad una manifestazione di questa intuizione universale che fonda, ai suoi occhi, la verità filosofica. Fedele al suo metodo, segue l'indicazione così fornita dalla «mantica divina» dell'intelligenza spontanea, per questa fenomenologia embrionale che costituiva, un qualche modo, la lingua della Grecia per i suoi filosofi.

Tenta in seguito di giustificarla razionalmente e di precisarla. I due concetti devono essere distinti, poiché sono realmente separabili: Dio, infatti, è l'ἀνάγκη stesso e tuttavia, nella sua qualità di principio primo, non può vedersi attribuire alcuna δουλεία; egli è pura dominazione, non può trovare posto in lui nessuna subordinazione.<sup>24</sup>

Ancora bisogna comprendere bene come la δουλεία si oppone alla libertà. Si potrebbe immaginare che questa opposizione si fonda sull'obbedienza che implica la δουλεία. La libertà consisterebbe allora nel non obbedire a nessuno. Secondo questa concezione, l'uomo non sarebbe assolutamente libero e neppure alcuno degli dei, eccetto Zeus, il Dio supremo. Ma non è

<sup>23</sup> Vedere, per es., il verso significativo di Sofocle, *Trachinie* 63.

<sup>24</sup> *Lois*, pag. 74.

l'obbedienza che permette di opporre la δουλεία alla libertà, non è essa che contrasta la libertà, poiché l'obbedienza ad un buon maestro, come è il caso della sottomissione alla divinità, non ha niente di amabile, di conforme all'inclinazione naturale. La libertà e la schiavitù si oppongono nel fatto «di essere impedito o no, di vivere come si vuole» – τῷ κωλύεσθαι ἢ μὴ κωλύεσθαί τινα ζῆν ὥς βούλεται<sup>25</sup>. Obbedire agli impulsi profondi, ma *determinati*, della nostra natura è il fatto della libertà vera.

Ciò che ciascuno vuole nel suo profondo, è la felicità, di modo che l'uomo felice vive secondo il suo desiderio. Colui dunque che è felice è libero, e poco importa che abbia un maestro, che obbedisca ad una legge. L'infelice, al contrario, che vive all'opposto delle sue tendenze profonde, è colui che non è libero, ma si trova violentato, ridotto in schiavitù.

L'unica causa della sfortuna è la cattiveria, e di conseguenza il cattivo che è sfortunato e che non è libero, mentre la libertà è legata all'esercizio della virtù.

Questa dottrina è di una portata incalcolabile, soprattutto se si nota che non lascia spazio ad alcuna malizia volontaria: nessun uomo vuole essere sfortunato né dunque essere cattivo, in modo che, e Pletone lo confessa espressamente:

nessun uomo diventa cattivo volendolo..., ma è loro malgrado, per aver mancato il loro scopo, che i cattivi diventano cattivi.<sup>26</sup>

Insomma, queste concezioni e questi limiti della libertà umana ricordano strettamente quelli della teologia di Mistrà: Dio vi è libero in questo senso che fa quello che vuole, ma allo stesso tempo bisogna affermare che la volontà divina è necessariamente portata a fare quello che essa fa, a fare tutto il bene possibile. Lo stesso, mentre l'uomo agisce secondo le tendenze profonde della sua natura, può essere dichiarato libero sebbene, in simile caso, sia costretto all'azione, come quando egli agisce male d'altronde. Ma, nel primo caso, ha coscienza di agire in virtù della sua propria determinazione, ed è questo che gli dà il senso della libertà, vale a dire d'indipendenza nei confronti di un principio esteriore. Da cui anche l'euforia che accompagna l'azione buona. Come si è detto di quella di Platone, la libertà di Pletone «non è una libertà di scelta, ma una liberazione dalle cattive tendenze dell'anima inferiore».<sup>27</sup>

Tuttavia si presenta ancora un'obiezione: gli dèi sono ingiusti punendo

<sup>25</sup> *Lois*, pag. 76

<sup>26</sup> ὥστε οὐδ' ἂν κακὸς ἀνθρώπων οὐδεὶς βούλοιτ' ἂν γίγνεσθαι ... ἀλλ' ἄκοντας κακοὺς τοὺς κακοὺς γίγνεσθαι ἐξαμαρτάνοντας, *Lois*, pag. 76.

<sup>27</sup> M. Vanhoutte, *La philosophie politique de Platon dans les «Lois»*, Louvain, 1954, pag. 109.



gli uomini. Niente affatto, risponde Pletone:

Se gli Dei castigano i cattivi, lo scopo che si propongono e al quale giungono, non è la punizione in se stessa, ma la correzione degli errori. Infatti, è impossibile che l'uomo non pecchi mai, poiché è composto da due nature, l'una divina, l'altra mortale, talvolta è trascinato da ciò che ha di divino in lui verso l'imitazione di questa perfezione a cui egli partecipa, allora è virtuoso, è felice; altre volte è portato dai suoi istinti mortali, si rivolge al male, è allora che gli Dei vengono in suo soccorso e che cercano di correggerlo tramite delle punizioni: essi vogliono che questi castighi che gli sono inflitti lo liberino dalla sua cattiveria, come i rimedi amari e dolorosi liberano il nostro corpo dalla malattia; vogliono che l'uomo sia per questo condotto ad uno stato migliore e passi dalla schiavitù alla libertà, quando essi giudicano che a causa della sua cattiva natura, dei mezzi di correzione più dolci non saprebbero raggiungerlo. Così niente impedisce che l'uomo non sia punito, sebbene la sua cattiveria sia involontaria, poiché la punizione, lontano dall'accrescere i suoi mali, gli procura un bene.<sup>28</sup>

Si è senza dubbio curiosi di sapere quale morale possa essere dedotta da simili premesse.

Se Pletone s'interessava alle ricerche speculative, è tuttavia significativo che nessuna delle sue opere abbia uno scopo esclusivamente scientifico e che la principale fra di esse, *Le Leggi*, subordina ogni disciplina alla ricerca del bene e della felicità. Il nostro secondo capitolo ha fatto comprendere il perché di questo orientamento pratico. In Pletone, come in Platone, il filosofo è al servizio del riformatore, è perché la filosofia l'interessa soprattutto in funzione dei suoi corollari pratici. Tutte le sue preoccupazioni convergono così verso lo stabilimento di un'etica. Le soluzioni date a certi problemi, in particolare a quello della libertà, avrebbero potuto, almeno nella nostra stima, scalzare dalla base ogni possibilità di morale normativa. Infatti, Pletone seppe trovare nel determinismo stesso un vero trampolino per la moralità.

Importa, infatti, ricordarsi che il fatalismo dell'Islam gli sembrava la causa profonda dei successi riportati dal popolo turco. È perché il fatalismo al quale lo conduceva la metafisica ellenica, ben lontano dal dispiacerli, doveva al contrario incitarlo a mettere questa dottrina alla base stessa della sua morale. Non sarebbe neanche forse esagerato affermare che, se Pletone sostiene il fatalismo con tanta convinzione, è senza dubbio prima di tutto perché, messa in rapporto con l'ottimismo platonico, si rivela come un valore morale di primo ordine. E di fatti, con questa prospettiva, la dottrina del determinismo universale genera una fiducia, un abbandono completo alla Provvidenza, poiché questa è

<sup>28</sup> *Lois*, trad. Pellissier, pagg. 77-79.

sottomessa alla necessità di produrre il meglio possibile. Subire questa necessità significa dunque procurarsi la fortuna, e il fatalismo si trova ad essere in quel modo generatore di fiducia gioiosa ed eroismo. L'uomo non esiterà davanti al dovere, anche quello di dare la sua vita, se è veramente convinto che, facendo questo, agisce al meglio per i suoi interessi, per il suo più sommo bene.

Ma, le memorie sul Peloponneso ce l'hanno ben fatto vedere, Pletone scorgeva un legame più intimo, più filosofico, fra il determinismo e l'etica. Se, con i cristiani, egli pensava, si mette al principio degli atti umani l'indeterminazione, la libertà creatrice, si rischia di non attribuire alcuna importanza reale alle cattive azioni commesse, poiché esse non pesano più con un peso irrevocabile sugli atti ulteriori, come loro cause necessarie. Nella prospettiva determinista al contrario, il minimo atto umano prende un valore estremo, conservando sempre il suo posto nella catena delle cause. L'etica determinista sarà dunque preoccupata, al più alto punto, dei mezzi per regolare attraverso la scienza e per fortificare tramite l'esercizio il principio interiore degli atti: le facoltà umane. In altri termini, i suoi sforzi tanto speculativi quanto pratici porteranno alla virtù, per conoscerla esattamente e per praticarla.

Scienza morale e pedagogia prendono così un rilievo straordinario. La scienza delle virtù è doppiamente utile, dapprima perché essa permette di regolare, in modo oggettivamente valido, il principio interiore d'azione; ma, inoltre, perché la scienza stessa esercita una pressione interiore decisiva per generare l'azione buona. Al principio della morale pletonica si ritrova questa antica dottrina di Socrate e Platone, seguendo la quale l'uomo non agisce male che per errore.

Lo scopo delle ricerche morali sarà dunque di determinare ciò che è obbiettivamente bene o male. Non ci sarà più allora che consegnare agli uomini i risultati dell'inchiesta, con la dimostrazione della loro fondatezza, perché vi conformino la loro condotta. È tutta la ragione d'essere delle *Leggi* di Pletone.<sup>29</sup> Con questo si spiega così la speranza che il filosofo manifestava a Firenze, di convertire l'universo alla sua dottrina.<sup>30</sup> Era sufficiente infatti, ai suoi occhi, che essa fosse dimostrabile *more geometrico*. Infatti, ogni propaganda rivoluzionaria non sarebbe animata di questa convinzione socratica?

<sup>29</sup> Non era possibile consegnare in una semplice nota le informazioni relative a questa opera, le si troverà nell'Appendice IV. Non è sembrato indispensabile aggiungere qui un riassunto più dettagliato di un libro, già conosciuto dai numerosi estratti disseminati nelle pagine precedenti. Se si vuole leggere un riassunto delle *Leggi*, i libri di Alexandre, Schultze e Mamalakis vi hanno provveduto sufficientemente.

<sup>30</sup> Vedere in seguito, pag. 380.

### 3. – LA MORALE DELL'IMITAZIONE

Il problema essenziale dell'etica, diciamo, consiste nel determinare ciò che è il vero bene. Ma quale criterio fornirà la delicata discriminazione fra il bene e il male? O, in altri termini, che cosa conferisce la loro moralità agli atti umani?

Per risolvere questo problema, Pletone è ricorso alla dottrina platonica dell'imitazione. Dio è il bene, ogni atto che è imitazione di Dio sarà buono e ogni atto contrario, cattivo. È chiaro, infatti, che imitare Dio, è imitare il Bene, vale a dire parteciparvi. È qui che appare nel suo stesso principio, la confusione fra bontà morale e bontà ontologica. Il pensiero platonico non perviene a distinguere efficacemente la partecipazione al bene tramite la creazione e il perfezionamento ontologico degli esseri, da una parte, dalla partecipazione al bene per la conformità alla propria natura, alla legge morale, dall'altra parte. Pletone non ha neanche perfettamente coscienza del problema, lo sfiora solamente in un capitolo delle *Leggi*<sup>31</sup>, dove spiega che il bene onesto non si confonde con l'accrescimento dell'essere, ma è identico alla misura, all'armonia. Ne è risultato che Pletone non ha visto differenza fra il perfezionamento di una natura determinata, per l'acquisizione del suo proprio fine, e la sopraelevazione di un essere al livello ontologico di un essere superiore.<sup>32</sup> Seguendo questo principio, bisognerebbe dire che l'uomo perfetto non sarà più uomo, ma «sovrauomo», genio, demone.

Per il filosofo di Mistrà, è dunque l'imitazione della divinità che conferisce la bontà morale agli atti umani. Ma non bisognerebbe allora eliminare tutta questa parte dell'uomo che lo rende differente dalla divinità, poiché è solamente per lo spirito che egli è parente di Dio? Ci si dovrebbe aspettare che Pletone inclini all'ascetismo rigoroso come tanti platonici prima di lui, che preconizzi l'eliminazione di tutte le preoccupazioni del perfezionamento materiale e corporale. Il corpo deve essere un peso morto per lo spirito, a cosa può servire in una dottrina dove

<sup>31</sup> *Lois*, L. III, cap. XI (Alexandre, pagg. 84-96). Pletone risponde all'obiezione così: «se la maggiore esistenza è al tempo stesso il meglio, perché non è ciò che si accresce indefinitamente, ma ciò che resta nella misura, che è il bello e il bene?» Questa domanda, notiamolo, è posta a proposito della virtù della temperanza, così come scaturisce dal contesto tale quale lo rivelano le tavole (Alexandre, pag.12). La confusione che io segnalo qui non ha permesso una piena giustificazione della risposta data.

<sup>32</sup> L'ostilità di Pletone riguardo alla morale aristotelica proviene senza dubbio, per una parte, da questa incomprensione e, reciprocamente, l'ostilità riguardo all'aristotelismo è stata causa di questa confusione del bene morale e del bene ontologico.

l'anima gode di una vita più perfetta prima o dopo la sua unione col corpo? Perché non ammettere anche il suicidio propriamente detto? Sarebbe applicare in modo semplicemente conseguente il principio dell'imitazione, che Platone faceva già equivalere ad una «fuga da questo mondo».<sup>33</sup>

Queste conseguenze sarebbero state perfettamente logiche, ma, come ha già fatto osservare Alexandre<sup>34</sup>, è difficile nella morale scartare le idee e le aspirazioni della propria epoca. In realtà, Pletone evita le conseguenze del principio dell'imitazione, facendo intervenire quello dell'ottimismo: Dio non può fare che il bene, e il suo mondo non può essere che il migliore dei mondi. Di conseguenza, bisogna ammettere che il corpo è buono e che la sua unione con l'anima non saprebbe essere realmente malvagia.<sup>35</sup>

Questa considerazione permette a Pletone di ricorrere, piuttosto surrettiziamente del resto, alla concezione della morale naturalista. Quando, infatti, la morale dell'imitazione non deve mettere in atto in tutto il suo rigore o quando essa non è abbastanza precisa per costituire una norma pratica, Pletone potrà, riferendosi al piano divino, ricorrere alla morale della natura. Se, per esempio, la morale platonica, non permette di proibire il suicidio, si dirà, con lo stoicismo, che la volontà di Dio non permette di abbandonare il «posto» che ci è assegnato nell'Universo.

È particolarmente notevole che, con questo mezzo, Pletone abbia potuto svuotare la morale dell'imitazione di tutti i rigori ascetici di cui essa era colma, e che aveva del resto generato all'epoca neoplatonica. È Dio che ci ha dato il nostro corpo e i nostri sensi, è lui che ci ha dato la forza di procreare, è anche lui che ha dotato di piaceri molto vivi l'esercizio di queste funzioni corporali, perché sarebbe necessario allora privarcene? Sembra che questo sarebbe infrangere la volontà divina espressa dalla natura. Così ragiona Pletone che condanna il celibato, e non ci si darà pena, credo, a riconoscere che in questo egli segue meno la concatenazione dei principi astratti del platonismo che l'inclinazione della sua natura e della sua epoca o, almeno, che egli opta per la più umanista delle tradizioni platoniche. Si sottolineano volentieri ai nostri giorni le tendenze ascetiche e mistiche del platonismo pagano, alla fine dell'Antichità. Tuttavia, bisogna notare

<sup>33</sup> Si conosce l'equazione celebre del *Teeteto* (176 a-b): διὸ καὶ πειρᾶσθαι χρὴ ἐνθύνδε ἐκείσε φεύγειν ὅτι τάχιστα. Φυγὴ δὲ ὁμοίωσις θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν. Altri testi del maestro suppongono la stessa idea: *Rep.*, II 383c, VI 383c, VI 500 c-d, 501 b-c; *Lois*, 716 b-d; ecc.

<sup>34</sup> Alexandre, pag. LXIX.

<sup>35</sup> «Questa mescolanza delle due nature, l'una mortale e l'altra immortale, nell'uomo, stimiamo che sia stata fatta dopo gli ordini di Zeus, in vista dell'armonia universale, dagli Dei nostri demiurghi», *Lois*, ed. Alexandre, pag. 250.

che il neoplatonismo non ha mai apprezzato allo stesso grado degli asceti cristiani le diverse forme della virtù della temperanza. L'intellettualismo ellenico fece sempre loro stimare di più la *φρόνησις* e il sapere teorico. Anche uno spirito così conciliante come Sinesio si accorda con Porfirio per sottolineare questa opposizione: «Quale aberrazione quella dei barbari [si tratta... di monaci cristiani]. Non contenti di cancellare la prudenza dal catalogo delle virtù cardinali, arrivano fino a conferire alla temperanza un valore assoluto. Ignorano che le virtù purificatrici non sono un fine in sé, ma un mezzo; che l'anima, anche pura, non è il Bene,... che essa deve ancora, una volta lavata dalle sue sozzure, elevarsi, con uno sforzo razionale, verso questa realtà della quale non detiene che la forma; in breve, che non le è sufficiente evitare il Male, ma che le è necessario ancora tramite questa intelligenza che l'assimila a Lui innalzarsi sino a Dio»<sup>36</sup>

Pletone è un uomo del Rinascimento, sensibile a tutti i piaceri dello spirito e del corpo. Non crede ai dogmi cristiani del peccato originale e della grazia. Concupiscenza, peccato, rimorsi, contrizione sono delle nozioni pressoché vuote di senso per lui. Di conseguenza non stima che il perfezionamento delle facoltà superiori autorizzi tali sacrifici della parte delle facoltà inferiori. Il naturalismo umanista del tempo si è visibilmente introdotto in una morale che pretendeva fondarsi sullo spiritualismo più radicale.

Del resto, si può rifiutare di osservare che, in questo platonismo, la legge morale si identifica logicamente con la legge stessa dell'essere. Non esiste niente per lui tranne che nella partecipazione all'essere di Dio, qualificato del resto con predilezione di «Bene» supremo e sussistente. Ora, questa partecipazione è precisamente concepita come un'«immagine», come un'imitazione dunque di Dio. Tutti gli esseri esistono nella misura in cui imitano Dio. Proporre agli uomini di imitare Dio «in tutta la misura che è loro possibile», come fa Pletone, equivale dunque, nella prospettiva del suo sistema, a proporre loro di realizzare al massimo le risorse della loro umanità. E così, in fin dei conti, l'interpretazione umanista della morale platonica, difesa con decisione da Pletone, non si rivela neanche meno coerente di una certa interpretazione ascetica e mistica dell'Antichità laureata. Ma non è certo che tutto ciò sia stato assolutamente cosciente, negli sforzi fatti da Pletone per determinare la moralità degli atti umani e costruire una scienza delle virtù che gliela conferiscono.

<sup>36</sup> *Dion* 1140 A-B, trad. C. Lacombrade (*Synésios de Cyrène*, Parigi, 1951, pag. 145).

Dalle prime parole del suo *De Virtutibus*, Pletone definì la virtù come segue:

ἀρετή ἐστιν ἕξις καθ' ἣν ἀγαθοί ἐσμεν, la virtù è un habitus che rende buono, nella misura in cui la si possiede<sup>37</sup>.

Questa entità non è in noi che tramite la partecipazione al bene essenziale.<sup>38</sup> Noi non *siamo* buoni, noi lo *diventiamo*, in virtù della partecipazione alla divinità, vale a dire imitandola. Questo dà una nuova definizione, che sembra dover facilitare grandemente lo studio della virtù e più ancora la sua pratica. Sembra più facile, infatti, ragionare sulla nozione dell'imitazione che su quella del bene. Il precetto «imita Dio» sembra singolarmente più chiaro e più preciso che l'imperativo «fa il bene».

Senza occuparsi oltre di questa identificazione della moralità e dell'imitazione di Dio, Pletone si mette a dedurne le conseguenze. Non c'è motivo per meravigliarsene. Per un platonico, come si è detto, si trattava qui di un'evidenza: tutto ciò che è buono non può essere tale che per partecipazione al bene in sé; ossia per l'imitazione di Dio.

Ma avendo ammesso questo principio, Pletone non poteva più distinguere, lo sappiamo, la bontà morale dalla bontà ontologica; ed è ciò che spiega perché egli non discerne più le virtù morali propriamente dette dalle virtù intellettuali. Pletone non fa alcun discernimento fra gli *habitus* che perfezionano le nostre facoltà. Questo sarà soprattutto evidente nella dottrina della *φρόνησις* e favorirà la tendenza umanista, intellettualista, di questa morale. Ma seguiamo prima Pletone nella deduzione delle virtù.

Essendo la moralità una proprietà degli atti umani, si potranno distinguere tanto gli aspetti della virtù quanto l'azione umana manifesta di comportamenti essenzialmente differenti. Ora l'uomo, secondo Pletone, può essere considerato nei suoi rapporti con se stesso, o con gli altri esseri, e fra questi ve ne è uno col quale l'uomo intrattiene delle relazioni di un ordine tutto particolare, vale a dire il proprio corpo.

<sup>37</sup> Ed. Fawconer, 48 (*P. G.* 160, 865 B). Questo scritto di Pletone ha conosciuto una diffusione straordinaria: ne ho rilevato fino a cinquantaquattro manoscritti. D'altra parte, ne conosco otto edizioni e traduzioni in latino e in italiano. Nel XVIII secolo (Oxford, 1752), Fawconer lo pubblicava ancora, non per preoccupazione di erudizione, ma per l'edificazione dei suoi lettori. È da questa edizione che il testo è qui citato. Per comodità, aggiungo tuttavia il riferimento a Migne, che ha ristampato il testo di Canterus. È in preparazione un'edizione critica. Vedere alcune altre osservazioni, nell'Appendice IV (pag. 402, n. 2), sulla data dell'opera e i suoi rapporti con gli altri scritti di Pletone.

<sup>38</sup> Schultze, *Geschichte...*, pag. 219, sottolinea l'origine aristotelica del concetto di ἕξις, ma, allo stesso tempo, il carattere platonico e stoico del resto del passaggio. Bisogna tener conto anche di testi come l'articolo ἕξις del dizionario di «Suidas» (ed. Adler, t. II, pag. 315), dove l'accezione del termine è presentata come generica, la «virtù» e il «vizio» costituendo le due specie dell'*habitus*.

Se si distingue ancora il comportamento dell'uomo riguardo il suo corpo, a seconda che gli sia necessario imbrigliare i suoi appetiti o, al contrario, vincere le sue ripugnanze, si otterranno quattro comportamenti principali, ai quali sarà facile far corrispondere la divisione tradizionale in quattro virtù cardinali: la *φρόνησις* regolerà le azioni immanenti dell'uomo, la *σωφροσύνη* le relazioni dell'uomo con gli appetiti del corpo, la *ἀνδρεία* i suoi rapporti con le ripugnanze istintive, mentre la *δικαιοσύνη* presiederà alle relazioni con gli altri esseri<sup>39</sup>.

Cominciamo, con Pletone, ad esaminare la meno perfetta delle virtù cardinali, la *σωφροσύνη*:

Essendo Dio perfetto è realmente sprovvisto di bisogni... è perfettamente ἀυτάρκης.<sup>40</sup>

La moralità conferita dalla temperanza consisterà nell'imitazione di questa «autarchia». Ma l'uomo è lontano dalla perfezione divina, i nostri bisogni sono troppo reali. In che modo il principio dell'imitazione permetterà di considerare come moralmente buono la soddisfazione di questi bisogni? Pletone non ce lo dice; si limita ad affermare che la temperanza consisterà nell'accontentarsi del minimo. Meno bisogni si avranno, più divini si sarà.<sup>41</sup> Tuttavia notiamo che, nella pratica, il nostro pensatore non si sforza per niente di ridurre i bisogni del corpo. Come si è appena detto, non gli sembra neanche concepibile che ci si possa costringere al celibato.<sup>42</sup>

Dio, d'altra parte, è immobile (ἀκίνητος). L'imitazione di questo attributo divino conferisce agli atti umani una bontà propria, che caratterizza la seconda virtù cardinale, l'*ἀνδρεία*. La «forza» consiste nel restare immobile, indomabile nell'avversità. Ma ancora qui il principio dell'imitazione non vale che all'incirca. Pletone riconosce che non è possibile che l'uomo sia insensibile a tutto. Ammette anche, ciò che è ancora più grave per la sua tesi, che sarebbe moralmente malvagio per l'uomo non poter essere sensibile a certi valori, a certi impulsi: Οὐδὲ γάρ που καὶ πρὸς τὰ καλὰ οὕτω δεῖ ἔχειν ἀκινήτως.<sup>43</sup> L'uomo infatti, deve essere sensibile al richiamo dell'ideale, tutto ciò che è nobile deve commuoverlo. Ma allora che bisogna pensare del principio dell'imitazione?

<sup>39</sup> *De Virtutibus*, 48-50 (P.G., 160, 865-868).

<sup>40</sup> *De Virtutibus*, 50 (P. G., 168, 868 A).

<sup>41</sup> *Ibid.*

<sup>42</sup> Vedere Alexandre, 122, per esempio. Pletone si colloca bene in questa tradizione che rappresentava, un millennio prima, il neoplatonico Sinesio. Per loro, la temperanza non è affatto il termine, ma la soglia della vita morale. L'esercizio corretto delle virtù intellettuali sembrava loro più stimabile che la continenza, perché esse assimilano di più l'uomo a Dio (cf. il testo di Sinesio, citato a pag. 247).

<sup>43</sup> *De Virtutibus*, 52 s. (P. G. 160, 868, A).

È chiaro fin da ora che la coscienza opera il discernimento del bene e del male con l'aiuto di un altro criterio; non è l'imitazione degli attributi divini che conferisce ai nostri atti la loro moralità. D'altra parte, bisogna riconoscere che Pletone ha potuto, almeno in una certa misura, applicare qui il suo principio. Si può concedere che *grosso modo* la temperanza faccia partecipare l'uomo all'autarchia di Dio e la forza alla sua immobilità. Invece, nel caso della giustizia, l'applicazione del principio diventerebbe una vera scommessa, anche Pletone ha l'intelligenza di non insistere: qui passa decisamente dalla morale dell'imitazione a quella della natura.<sup>44</sup>

L'universo è l'opera della saggezza divina, ogni essere vi ha ricevuto «un posto» che deve tenere costi quel che costi o, per parlare in senso figurato, l'uomo è parte integrante di molteplici organismi, parti essi stessi finalmente del grande Tutto che è il κόσμος. Poiché l'uomo è membro di una famiglia, di una città, dell'universo, la giustizia consisterà per lui nel comportarsi verso il tutto come la natura della parte esige, attribuendo a ciascuno ciò che gli è dovuto.<sup>45</sup> Non è più a questo punto evidentemente imitare l'attitudine di Dio verso gli altri esseri, è conformarsi alla sua volontà tale quale l'esprime la natura.

Trattando poi della φρόνησις, Pletone avrebbe potuto tornare alla morale dell'imitazione. Avrebbe potuto mostrarci l'uomo che si sforzava di far coincidere la sua visione del mondo con quella che possiede Dio. La porta era così spalancata al misticismo e all'estasi plotiniana. Infatti Pletone non si cura del misticismo: il suo ideale non oltrepassa l'esercizio scientifico della ragione.

Gli aristocratici della civiltà antica hanno per lungo tempo risentito qualche disprezzo per le imprese plebee degli anacoreti. Non hanno affatto stimato molto di più le rivelazioni di tutte queste gnosi che l'immaginazione orientale amalgamava con le tradizioni platoniche – e che l'Accademia di Firenze apprezzerà più di quella di Mistrà. In questo caso, il platonismo di Mistrà poteva raccomandarsi alla tradizione, più umanista, del platonismo razionalista di un Sinesio: «Sembra più sicuro ai veri filosofi, scriveva questo, ricorrere ad una facoltà ignorata da questi veggenti: la ragione (λόγος). Questa ci conduce per gradi, se non verso lo

<sup>44</sup> Per essere esatti, tuttavia, bisogna notare, che nelle *Leggi* e, per l'esame delle parti della giustizia nel *De Virtutibus*, Pletone ha tentato di fare di questa virtù un'imitazione dei rapporti che gli dei hanno fra di loro. Notiamo ancora che nel *De Virtutibus* questi dèi (ossia le Intelligenze-Idee) sono designati da un'espressione ambigua: τοῖς κρείττοσι γένεσιν (P. G. 160, 877 A), che i lettori senza diffidenza come Occo (G. G. Plethonis... *Quatuor virtutum explicatio*, Basilea, 1552, pag. 10, nota marginale) hanno interpretato «Deum...et angelos».

<sup>45</sup> *De Virtutibus*, 54-58 (P. G., 160, 868 C-869 A).



scopo supremo, almeno nelle prossime vicinanze...è per la sola intelligenza, naturale o acquisita, che ci si avvicina a Dio che non ha in noi altro tempio.»<sup>46</sup>

Il naturalismo del razionalista prende decisamente qui il passo sulla mistica dualista e, invece di ripercorrere le conseguenze grandiose che autorizzava il principio dell'imitazione, Pletone si accontenta di modeste considerazioni, del resto interessanti, che gli ispira la morale della natura. L'uomo, dice, non è nient'altro che un «essere vivente dotato di ragione», entrato in questo mondo «come uno spettatore in una festa».<sup>47</sup> Cosa si può esigere da questa natura, da questo spettatore? Che guardi, evidentemente, e che si sforzi per ben comprendere ciò che vede. Tale è per Pletone lo scopo dell'uomo. È fatto per esaminare, con tutta la perspicacia di cui è capace, la natura degli esseri, le loro relazioni e le ragioni del loro divenire. La perfezione dell'uomo non sarà raggiunta nell'estasi, né nella mistica, ma nella scienza.

La φρόνησις avrà dunque per missione di presiedere all'investigazione razionale, in modo che l'uomo veda le cose tali quali sono.

Si constata, la φρόνησις di Pletone non ha quasi nulla di comune con ciò che comprendiamo col termine di «prudenza». Sotto l'effetto della confusione fra bontà ontologica e bontà morale, Pletone ha abbandonato qui il campo delle virtù morali per penetrare in quello delle virtù speculative. La φρόνησις è per lui un *habitus* scientifico: φρόνησις... ἔξις ψυχῆς θεωρητικῆ τῶν ὄντων, ἥπερ ἐστὶν ἕκαστα.<sup>48</sup>

Vediamo ora come dalle virtù cardinali Pletone deduce le virtù «specifiche».

Ciascuna delle virtù «generiche» è, a sua volta, suscettibile di essere suddivisa in modo tale che tutte le virtù particolari siano degli aspetti o delle parti di queste quattro virtù cardinali, come queste non sono che parti principali della virtù. Pletone non vuole spingere la divisione fino alle minime parti, si ferma dopo aver diviso ogni virtù generica in tre virtù specifiche, ciò che gli permette di elencare la tavola seguente<sup>49</sup>:

<sup>46</sup> Dion 1137 B, trad. Lacombrade (*op. cit.*, pag. 143 s).

<sup>47</sup> È la celebre definizione del filosofo, data da Pitagora al tiranno di Fliunte, e volgarizzata da Diogene Laerzio; vedere: *La vie de Pythagore de Diogène Laërce*, ed. critica con introduzione e conmentario di A. Delatte, Bruxelles, 1922, pag. 109.

<sup>48</sup> *De Virtutibus*, 58 (P. G. 160, 869 A)

<sup>49</sup> *Op. cit.*, 104 (P. G., 160, 881-882). L'edizione di Migne ha qui deformato il testo e soppresso la presentazione nella tavola dei manoscritti).

virtù generiche (γενικαί)	virtù specifiche (εἰδικαί)
φρόνησις	{ θεοσέβεια φυσική εὐβουλία
δικαιοσύνη	{ ὁσιότης πολιτεία χρηστότης
ἀνδρεία	{ εὐψυχία γενναιότης πρᾶξις
σωφροσύνη	{ μετρίότης ἐλευθεριότης κοσμιότης

Si potrebbe credere, a prima vista, che sia superfluo entrare qui nei dettagli, ma, in realtà, ci sarà molto vantaggioso seguire Pletone nell'esame minuzioso delle virtù. Potremo in tal modo constatare come il filosofo applica la sua definizione della moralità ai casi particolari e a quali difficoltà egli va incontro. Potremo piuttosto comprendere, tramite i loro dettagli significativi, le concezioni morali e, con esse, uno dei principali aspetti del platonismo di Mistrà.

Essendo la temperanza definita dall'autarchia, questa virtù conterrà tante specie quanti bisogni differenti avrà l'uomo da soddisfare. Questi bisogni possono ridursi a tre: piaceri, gloria, beni. La soddisfazione di ciascuno di questi bisogni dovrà essere guidata da una corrispondente parte della temperanza. I piaceri saranno regolati dalla κοσμιότης, il possesso dei beni dall'ἐλευθεριότης, la ricerca della gloria dalla μετρίότης.<sup>50</sup>

Anche la forza è divisa in tre specie. La forza, infatti, si differenzia a seconda che essa faccia sopportare delle sofferenze liberamente acconsentite o delle sofferenze subite indipendentemente dalla volontà. In queste, si possono ancora distinguere le sofferenze inviate dalla divinità e quelle che causano gli altri uomini. Queste tre forme del coraggio sono rispettivamente chiamate da Pletone γενναιότης, εὐψυχία e πρᾶξις.<sup>51</sup>

A secondo che la giustizia ci faccia conservare il nostro posto esatto nelle nostre relazioni con la divinità, la società e gli individui, avremo a che fare con la ὁσιότης, la πολιτεία o la χρηστότης.<sup>52</sup>

<sup>50</sup> *De Virtutibus*, 60 (P. G., 160, 869 B).

<sup>51</sup> *Op. cit.*, 60-62 (P. G., 160, 869 C).

<sup>52</sup> *Op. cit.*, 62-64 (P. G. 160, 869 C-D).

La φρόνησις infine può, anche essa, essere considerata in tre modi differenti, a secondo che essa regoli la conoscenza degli esseri eterni, delle cose della natura o degli affari umani. La prima di queste conoscenze sarà diretta dalla θεοσέβεια, la seconda dalla φυσική e la terza dalla εὐβουλία.<sup>53</sup>

Pletone non spinge la divisione al di là di queste dodici virtù, dirige allora la sua attenzione sull'ordine nel quale queste diverse virtù devono essere acquisite.

Alla base di tutto l'edificio morale bisogna mettere la κοσμιότης, la «decenza», una sorta di tatto morale che opera i discernimenti voluti nei piaceri e modera la loro soddisfazione. Questa virtù, la più umile di tutte, possiede già il meraviglioso privilegio di distinguere radicalmente la condotta umana dalla vita degli esseri sprovvisti di ragione.<sup>54</sup>

Si acquisirà poi la γενναιότης che darà l'«ardore» necessario ad ulteriori sforzi. L'umanista si ferma qui per constatare, come Epicuro, ma guardandosi dall'invocare un simile patrono, che l'uomo moderato nei suoi piaceri è privilegiato, anche sotto il rapporto del godimento. I gaudenti rovinano la loro salute e, coi loro eccessi, perdono anche la facoltà di godere, mentre i temperanti, giustamente perché aspettano la spinta incontenibile della natura, «vanno incontro al piacere con un vigore intatto», di conseguenza godono molto meglio e non rischiano alcun danno; cosicché si può trarre questa conclusione paradossale che fuggendo la sofferenza la si incontra, mentre affrontandola la si evita.<sup>55</sup>

Dopo la γενναιότης, che fa amare lo sforzo, viene la εὐψυχία<sup>56</sup> che fa sopportare con pazienza i mali che Dio ci invia. Questa virtù ci fa prendere coscienza che non siamo né «un sacco di carni» né «un sestario di sangue»<sup>57</sup>, ma degli esseri immortali dotati di ragione e, per questo fatto, inaccessibili alle vicissitudini dei beni perituri che non sono per noi che degli strumenti.

<sup>53</sup> *Op. cit.*, 64 (P. G., 160, 869 D). Molti fra questi nomi suscitano stupore e richiederebbero uno studio filologico. Si toccherà, del resto, questo qui di seguito.

<sup>54</sup> *Op. cit.*, 66 (P. G., loc. cit.).

<sup>55</sup> *Op. cit.*, 70-74 (P. G., 160, 872 D-873 A).

<sup>56</sup> *Op. cit.*, 74 (P. G., 160, 873 A). Qui e in molti passaggi del *De Virtutibus* come li dà la P. G., si legge εὐψυχία invece di εὐψυχία. M. Taylor è stato disorientato, non comprendendo che la causa dell'errore (Taylor, *G. Pletone as a Moral Philosopher*, pag. 90) è semplicemente di ordine paleografico; Canterus, senza troppo ben comprendere il testo, ha letto talvolta ἄ altre volte εὐ-ψυχία. Solo il senso permette spesso di distinguere queste due grafie nei manoscritti.

<sup>57</sup> Espressioni, la prima di Sinesio, *Ep.* 132 - si noterà come conviene la conoscenza di Sinesio, così riconosciuto da Pletone -, la seconda di Epitteto, riportata da Arriano, I, 9 (identificazione di Fawconer, pagg. 132 e 135).

Del resto, non è difficile scoprire un disegno benevolente nei mali che ci colpiscono.

Dall'infanzia, l'uomo incontra il piacere e il dolore, così deve esercitarsi immediatamente alle virtù studiate fin qui; con l'età egli prova un'altra passione che, aggiunge finemente Pletone, «per essere più tardiva non è forse più tirannica»: quella degli onori. Certamente, questa passione ha qualcosa di specificamente umano, essendo inaccessibile al bruto; essa reclama nondimeno una stretta sorveglianza. È il ruolo che esercita la μετρίτης.<sup>58</sup>

Le considerazioni di Pletone al riguardo di questa virtù sono abbastanza curiose. L'oggetto della μετρίτης mostra che essa è concepita da Pletone sotto l'influenza della «modestia», dell'«umiltà» cristiana. Bisogna del resto notare, a questo proposito, che l'etica è forse la disciplina dove la filosofia è meno libera nella scelta dei termini. Più che altrove, egli deve tener conto qui della loro accezione volgare. Le virtù, in particolare, hanno ricevuto per la maggior parte un nome che non si può facilmente rimpiazzare, se si vuole essere compresi. D'altra parte, nel caso della μετρίτης, si può comprendere sul vivo lo slittamento che Pletone fa subire al concetto cristiano che gli imponeva l'uso. L'umiltà porta il cristiano a stimarsi a sua giusta misura, vale a dire come nulla, tenuto in considerazione del ruolo svolto in lui dalla grazia, e essa gli fa nascondere gelosamente i suoi meriti, addirittura anche ignorarli. La μετρίτης di Pletone ha così una doppia funzione, ma la prima, più speculativa della funzione corrispondente all'umiltà cristiana, fa comprendere all'uomo il suo posto esatto nell'universo. Da ciò, come l'umiltà, essa dà all'uomo il rispetto degli esseri che lo superano, ma aggiungendovi del disprezzo per ciò che gli è inferiore. Quanto alla seconda funzione della μετρίτης, essa si allontana ancora di più dalla concezione cristiana: consiste nel non inquietarsi dell'opinione dei malvagi o degli sciocchi, ma della buona fama che possiamo avere presso gli uomini dabbene.<sup>59</sup> La μετρίτης è così la modestia di un uomo distinto e discreto, che conosce il suo proprio valore, ma che si preoccupa assai poco di farlo apprezzare dal volgo quanto egli intende vederlo riconoscere dai suoi pari. Non è più l'abnegazione eroica dell'umiltà cristiana, dei «folli per Cristo» talmente apprezzati dall'Ortodossia. È piuttosto già la dignità, la «rispettabilità» moderna, una virtù eminentemente aristocratica, estranea all'ispirazione cristiana.

<sup>58</sup> *De Virtutibus*, 80 (P. G., 160, 873 D).

<sup>59</sup> *Ibid.*

La virtù che l'uomo deve esercitare in seguito è la ἐλευθεριότης, la «liberalità»<sup>60</sup>. Ciò gli è facile, poiché si ama il denaro per procurarsi i piaceri, per evitare il dolore o per acquisire la gloria; ora le virtù precedenti hanno precisamente riportato nelle sue giuste proporzioni questa triplice ragione per amare le ricchezze. Anche un uomo povero, arrivato a questo stadio di perfezione, conserva sempre un certo superfluo. Ma non immaginiamo che Pletone gli consigli di elargire questo superfluo in elemosine. Se l'uomo, stima, soddisfa con meno denaro possibile i suoi bisogni inferiori, gli resterà di ché dare libero corso all'amore del bello. In tal modo egli potrà associarsi alla bellezza delle cose materiali, che è in qualche modo sua parente, e non disprezzarla, evitando tuttavia che ad occuparsi troppo di questa bellezza, la sua propria, quella della sua anima, non appaia a sua insaputa più disprezzabile e più vile.<sup>61</sup> La liberalità di Pletone è dunque quella dell'uomo di gusto, dell'aristocratico sufficientemente libero dai bisogni materiali per poter impiegare una parte delle sue risorse per soddisfare il suo amore per il bello. È la liberalità dell'artista o del mecenate del Rinascimento, non quella del cristiano medievale né, ancor più, quella del filantropo moderno.

La πρότης, che bisogna acquisire dopo la «liberalità», consiste nel mostrarsi dolci verso gli altri. Questa virtù ci fa sopportare le contrarietà causate dal prossimo e in particolare dalle convinzioni contrarie alle nostre.<sup>62</sup> Pletone si ricorda qui in modo opportuno del suo determinismo. Noi agiamo, dice lui,

secondo opinioni innate o acquisite, quanto alle anime altrui non ne siamo interamente maestri, è necessario che esse seguano ciò che sembra loro buono.<sup>63</sup>

È perché bisogna rispettare la condotta e le convinzioni di ciascuno. Se esse ci sembrano sbagliate, possiamo tentare di cambiarle dimostrando che le nostre sono meglio fondate. Se noi falliamo, non dovremo del resto prendercela che con noi stessi, è che in effetti non avremo potuto illuminare l'intelletto altrui, il quale, non vedendo il bene, non può seguirlo.

Si constata, questa dottrina poteva fondare la più ampia tolleranza, e,

<sup>60</sup> *De Virtutibus*, 82 (P. G., 160, 876 A).

<sup>61</sup> *Ibid.*

<sup>62</sup> Si intuisce che l'autore abbia dovuto lui stesso praticare questa virtù, ben al di là dei limiti che si sarebbe augurato, in una società teoricamente ortodossa fino all'intolleranza assoluta. D'altra parte, conviene non perdere di vista che predicando la tolleranza, egli intende senza dubbio farne beneficiare soprattutto le sue idee e i suoi discepoli. La morte di un Giovenale (vedere in seguito, pag. 300 s.) prova che simile rivendicazione non era sprovvista di portata pratica.

<sup>63</sup> *De Virtutibus*, 84 (P. G., 160, 876 B).

con questo tratto, Pletone mostra ancora come il suo spirito era libero dalle concezioni medioevali. Queste poche linee contengono in sostanza la dottrina del libero esame. Nella pratica tuttavia, Pletone, come molti altri, vi apporta un importante correttivo: per diverse ragioni certi uomini possono essere incorreggibili, in questi casi la giustizia deve prendere provvedimenti senza pietà. Tuttavia, il testo formale del *De Virtutibus* prova che si esagera affermando, come si fa generalmente, che Pletone era di un'intolleranza assoluta.

Con la dolcezza, abbiamo terminato l'esame delle virtù che devono governare gli istinti inferiori dell'uomo, la χρηστότης ci introduce allo studio della giustizia. È la virtù che deve regolare i nostri rapporti con gli altri uomini. Grazie ad essa, l'uomo sarà utile e caritatevole per il suo prossimo, ricordandosi che dare vale più che ricevere, perché è più conforme alla condotta di Dio e perché vale più soffrire il male che farlo. Per questa virtù, l'uomo adempierà al suo ruolo sociale, per essa l'interesse del membro si cancellerà davanti a quello del corpo tutto intero, conformemente al voto della natura. Questa dottrina dà, in modo molto significativo, una doppia base alla χρηστότης, basandola da una parte sull'imitazione della generosità e della perfezione divine e, dall'altra, sul naturalismo.<sup>64</sup>

Mescolato dalla χρηστότης agli affari dei suoi simili, l'uomo acquisirà facilmente la εὐβουλία,

poiché vedrà che vi è una grande differenza fra colui che sa e colui che non sa, fra colui che tratta un affare secondo la ragione e colui che è guidato dall'opinione invece che dalla ragione; così, per fare ciò che si deve nella vita, è molto utile rendersi conto esattamente delle cose umane;

ciò che è agli occhi di Pletone l'oggetto stesso del εὐβουλία.

A queste considerazioni del filosofo, l'umanista aggiunge questa confessione delle proprie preferenze:

senza contare che la contemplazione delle cose umane è delle più piacevoli, poiché essa ha per oggetto qualche cosa che ci tocca da vicino.<sup>65</sup>

Bisogna qui osservare che Pletone identifica così bene inseguimento della felicità e ricerca della perfezione, che invece di dire che il cammino della perfezione passa dalla εὐβουλία alla φυσική, ci dice che la φυσική costituisce un contributo apprezzabile nell'acquisizione della felicità. Ma bisogna riconoscere che era più facile inserire la fisica nella ricerca della felicità che nell'acquisizione della perfezione

<sup>64</sup> *Op. cit.* 86 (P. G., 160, 876 C).

<sup>65</sup> *Op. cit.*, 88 (P. G., 160, 876 D). Il componente di frase: χαριεστάτην οὖσαν τὴν περὶ τῶν ἀνθρώπων θεωρίαν, era omissso dal ms. impiegato da Occo. Lo si trova, invece, nell'edizione di Canerus (P. G.), di Fawconer e di Mai.

morale. Così si può stimare che non è una semplice inavvertenza, se il filosofo sostituisce qui la considerazione della felicità a quella della perfezione.

Le riflessioni tramite le quali intende giustificare la sua asserzione meritano egualmente di trattenere l'attenzione. Ecco in quali termini entusiasti Pletone espone il suo punto di vista:

la fisica contribuisce alla felicità innanzitutto perché essa fa vivere l'uomo di ciò che di meglio possiede in lui: la ragione, poi perché essa applica questa ragione all'universo che ci circonda e gli fa esaminare ciò che è ciascuna cosa e perché si produce, ciò che è possibile secondo la natura e ciò che non lo è. Grazie ad essa, l'uomo non si soddisfa delle cose meschine, del modo di vivere e del piacere di una natura umana qualunque (ciò che non può neanche essere confrontato con una cosa così grande), al posto di questo, per la sua anima l'uomo diviene un abitante di tutto questo universo che ci circonda, gioisce della vera gioia e condivide i piaceri di una vita tutta simile a quella dei generi superiori stessi.<sup>66</sup>

Conviene tenere accuratamente nota di questo nuovo inno alla ragione e alla scienza, senza omettere di osservare l'allusione alle Idee-persone divine.

Dalla φυσική, seconda parte della πρόνσις, ci si deve elevare alla seconda parte della giustizia, la πολιτεία, che fa comunicare col resto dell'umanità. Questa società è un perfezionamento, poiché si constata, secondo Pletone, che il grado di comunione fra gli esseri aumenta in proporzione del loro valore ontologico. I vegetali e tutti gli esseri sprovvisti di sensibilità ignorano ogni genere di società. Chi, al contrario, partecipa della conoscenza ha parte anche alla vita di società, poiché, negli esseri dotati di conoscenza, il tutto risente di ciò che assume ogni parte. La sensibilità istituisce in tal modo una certa comunione di simpatia. Questo carattere sociale aumenta di importanza negli animali, nella misura in cui essi si avvicinano all'uomo. Questo ha una vita sociale infinitamente superiore a quella di tutti gli animali, ma sembra che i «generi superiori» comunichino fra di loro ancora più che gli uomini. Ne consegue che il buon cittadino, che vive per il bene comune, segue le direttive della natura, vive una vita più umana e si equipara, nella misura del possibile, ai «generi superiori».

Non senza pensare, senza dubbio, alla triste conferma che la condotta dell'aristocrazia bizantina gli fornisce, Pletone aggiunge allora che far passare il bene comune avanti ai propri interessi particolari, è in realtà salvaguardare questi, mentre al contrario, dissociare l'interesse pubblico e l'interesse privato, è condurre l'uno come l'altro alla rovina.<sup>67</sup>

<sup>66</sup> *De Virtutibus*, 88-90 (P. G., 160, 876 D-877 A).

<sup>67</sup> *Op. cit.*, 90-94 (P. G., 160, 877 A-C).

La virtù del buon cittadino è chiamata da Pletone πολιτεία. Davanti a questo impiego della parola, lo storico si è trovato talvolta smarrito.<sup>68</sup> Dall'Antichità tuttavia, la parola πολιτεία non designava solamente lo Stato o le istituzioni, ma anche la vita del cittadino ed anche il genere di vita in generale. Questa accezione del termine è rimasta molto viva nel greco medioevale e moderno.<sup>69</sup> È chiaro che è in questo senso che Pletone lo impiega nel suo *De Virtutibus*.<sup>70</sup>

La morale sociale non deve catturare la nostra attenzione come ha appena fatto la morale individuale. Saranno sufficienti qui alcune osservazioni, poiché la politica dell'ellenismo studiata nel cap. II, ci ha sufficientemente chiarito sulle concezioni di Mistrà. Osserviamo, infatti, che le misure preconizzate nelle memorie sul Peloponneso non avevano che un carattere contingente. Il determinismo provvidenziale di Pletone non gli permetteva di fare un posto ad un diritto realmente positivo. Ogni diritto non saprebbe essere ai suoi occhi, anche parzialmente, il risultato di convenzioni fra gli uomini: deve essere sempre l'espressione determinata di una necessità naturale.

Il pensiero medioevale, ammettendo le filosofie greche delle essenze, era portato del tutto naturalmente ad accettare le conseguenze normative che ne conseguono: la morale e il diritto naturali. Tuttavia essa non considera il diritto naturale che come un insieme di principi che devono presiedere all'elaborazione delle legislazioni concrete, che possono variare secondo i tempi e i luoghi. La permanenza della natura umana permette senza dubbio di scoprire e di emanare delle leggi valide in ogni circostanza. D'altra parte, nondimeno, le condizioni della realizzazione, dell'«incarnazione dell'uomo», variano talmente, nella razza come nell'individuo, che il diritto naturale non può mai raggiungere la precisione né la fissità di un codice di leggi. Questa posizione, che è specialmente quella del tomismo, non è affatto quella di Pletone. Questo al contrario, come sarà il caso del razionalismo moderno - e l'accostamento

<sup>68</sup> Taylor, *Gemistos Pletho as Moral Philosopher*, pag. 96.

<sup>69</sup> Per rendersene conto, basta consultare i dizionari correnti, o meglio: Démétrakos, *Μέγα Λεξικόν τῆς Ἑλληνικῆς γλώσσης*, t. VII (Atene, 1949), pag. 5943, s.v. Si conosce la formula stereotipata, nel titolo delle *Vitae* dei santi bizantini: Βίος καὶ πολιτεία... Gli esempi potrebbero essere allegati in numero infinito. Limitiamoci a quello, estratto precisamente dal panegirico di Pletone, scritto da uno dei suoi discepoli: τὴν ἐκείνου πολιτείαν, ὅσον ὅιον τέ ἐστι, μιμητέον· οὕτω γὰρ ἂν ἀμεινον πράξαιμεν καὶ ζῶντες τε καὶ τελευτῶντες (Alexandre, pag. 403). Il contesto non permette di esitare sul senso, ed è chiaro che Schultze si è sbagliato (pag. 53 s) vedendo, in questo passaggio, un appello per la messa in pratica delle famose *Leggi* del filosofo defunto.

<sup>70</sup> Sarebbe nondimeno curioso veder se mai qualche altro autore ha utilizzato la parola per designare, in modo così tecnico, la condotta virtuosa del cittadino di fronte alla società.



non è accidentale – identifica il diritto naturale con un codice ideale (nel senso stretto che il platonismo dà a questo termine). È il diritto che la società deve sforzarsi di realizzare, vale a dire di «imitare», secondo il linguaggio di questo idealismo.

Pletone sembra supporre che in ogni cosa la ragione prescrive a tutti e sempre una legislazione determinata, ad esclusione di ogni altra. Se questo concetto non si trova esplicitamente formulato nella sua opera, bisogna convenire che esso è implicito dalla pratica costante del legislatore delle *Leggi*. Come Platone nella *Repubblica* e nelle *Leggi*, Pletone non vi deduce solamente i principi generali del diritto dalla morale, ma agisce come se solo la ragione potesse stabilire *ne varietur* i minimi dettagli della casistica. Non è forse impossibile riconoscervi una reazione contro l'empirismo esagerato delle leggi di Bisanzio, che aveva dovuto irritare molte volte un giudice dalla logica così esigente.

Di questa legislazione minuziosamente elaborata dal legislatore di Mistrà, non restano tuttavia che poche cose. I numerosi capitoli che le furono consacrati nelle *Leggi* sono quasi tutti persi. Ne resta tuttavia abbastanza, perché ci si possa rendere conto che il diritto vi era concepito come l'organizzazione razionale della virtù. È così, per esempio, che la legislazione concernente il matrimonio, la prostituzione e la proprietà vi era considerata come l'organizzazione pratica della σωφροσύνη.<sup>71</sup>

Fra alcuni frammenti che sussistono, si trova un pezzo assai lungo, consacrato alla legislazione matrimoniale, di cui ho già avuto l'occasione di parlare.<sup>72</sup> Pletone vi constata che, nella questione dei rapporti sessuali, la coscienza umana emette certi giudizi sempre identici. Particolarmente è così che tutti gli uomini si accordano per interdire i matrimoni fra ascendenti e discendenti. Lo sappiamo, nel sistema di Pletone, l'universalità dell'adesione ad un giudizio è sufficiente a stabilirne la fondatezza, ma il filosofo vuole tuttavia penetrare il perché di questo giudizio. La ragione trovata da Pletone non manca di ingegnosità. La morale consiste nell'imitare la divinità; ora è lecito constatare che fra gli dèi, ossia tutte queste entità metafisiche del mondo intelligibile, non c'è commercio sessuale o, per tradurre il linguaggio mitico in filosofia, di rapporti di congiunzione causale, fra ascendenti e discendenti. Osserviamo, ancora una volta, che il principio dell'imitazione non basta qui per fondare la legge morale. Se è vero infatti,

<sup>71</sup> Vedere l'ordine dei capitoli nell'indice delle *Lois* (Alexandre, pag. 12).

<sup>72</sup> Vedere in precedenza pag. 125.

che nella metafisica di Pletone le relazioni causali, analoghe alle relazioni sessuali, non si incontrano mai fra ascendenti e discendenti – e come sarebbe altrimenti, poiché l'ascendenza e la discendenza sono precisamente funzione del livello di causalità? – è anche vero che esse esistono fra figli di uno stesso padre, ed allora come potrà Pletone escludere i matrimoni fra fratelli e sorelle? Ha cura di non far parola di quest'altra forma di incesto.

A proposito della morale sessuale, segnaliamo ancora che, contrariamente a ciò che potrebbe far credere la traduzione di un titolo di capitolo delle *Leggi*<sup>73</sup>, Pletone non ammette per nulla la comunità platonica delle donne; al contrario, promulga delle leggi molto severe per reprimere l'adulterio e la fornicazione.<sup>74</sup>

Un altro frammento che ci è stato conservato, tratta dell'amministrazione della giustizia. La repressione dei crimini vi appare di una durezza implacabile. La pena di morte vi è pronunciata, non solamente per i crimini contro natura, ma per l'adulterio, lo stupro e anche per ogni commercio illecito per mutuo consenso.<sup>75</sup> Le stesse pene sono promulgate anche contro chiunque fosse convinto d'aver propagato dottrine contrarie a quelle che espongono le *Leggi*.<sup>76</sup> Un'altra pena, particolarmente odiosa, è inflitta alla donna adulta: questa si vede condannata alla prostituzione.<sup>77</sup>

Questa severità ha sorpreso gli storici. Ma deve meravigliare? Malgrado la concezione che Pletone si faceva della natura della colpa morale, concezione che, si è detto, poteva fondare la tolleranza, svela anche in lui, ad ogni occasione, un certo eccesso di spirito, un razionalismo e un laicismo militanti. Ciò che doveva portarlo normalmente al fanatismo e all'inquisizione.

Tuttavia per essere giusti, gli storici avrebbero dovuto fare osservare che Pletone mette un'importante riserva all'applicazione delle pene incorse. Quelle devono essere applicate solo se il colpevole non può fare menzione di buoni antecedenti; nel caso contrario una detenzione temporanea rimpiazzerà la

<sup>73</sup> *Lois*, I, III, cap. XVII (Alexandre, pag. 12). Pellissier rende il titolo greco: Περὶ τῆς κοινῶν γυναικῶν χρήσεως: «Della comunità delle donne». Non ha osservato che, κοινῶν è determinativo di γυναικῶν e non di χρήσεως. Il senso è «Dell'uso delle donne pubbliche». Un passaggio parallelo (citato pag. 125, n. 1) lo fa ben vedere.

<sup>74</sup> *Lois*, 120-128.

<sup>75</sup> *Ibid.*, 126.

<sup>76</sup> *Ibid.* Si constata che pur reclamando la tolleranza per le sue idee sovversive (vedere in precedenza, pag. 255). Pletone – come tanti altri – non aveva per niente l'intenzione di accordarsi con altri, nell'ipotesi in cui la sua rivoluzione trionfasse.

<sup>77</sup> *Ibid.*, 124.

pena di morte. In realtà, Pletone qui è logico con se stesso. La pena capitale non deve, infatti, essere applicata che agli individui incorreggibili, ossia a coloro che non appaiono più rieducabili, che non sono più suscettibili di lasciarsi convincere dalla verità che dispensa lo Stato pletoniano. Insomma dunque, la dottrina della colpa-errore, lontano da essere frustata dai suoi effetti naturali, è, al contrario, spinta fino alle sue ultime conseguenze. Bisogna, infatti, comprendere che, anche se autorizza una larga tolleranza, essa diviene spietata per le nature pervertite che, è nella logica stessa del determinismo di questa dottrina, devono essere considerate come incapaci di conversione. Tuttavia, non bisogna nasconderselo, la logica del sistema sembra essere stata potentemente sostenuta dalla naturale intolleranza del dottrinario.

Come abbiamo notato in precedenza, nel campo del diritto, la perdita delle *Leggi* non è tal punto irreparabile. Essendo data l'identità sostanziale dei diritti naturali e positivi nel platonismo di Mistrà, le memorie sul Peloponneso suppliscono per l'essenziale a questa perdita. Ma non dobbiamo più ritornare sul contenuto del nostro II capitolo, sulla ripartizione dei cittadini nelle tre classi della società platonica e il comunismo come fondamento dello Stato, né sulle molteplici esigenze che la ragione di Pletone scopriva, analizzando le condizioni concrete della vita politica. È un altro aspetto della vita in comune che merita di trattenere maggiormente la nostra attenzione, quello della vita religiosa, di una società organizzata secondo i principi del determinismo politeista di Mistrà; vi sarà consacrato il capitolo successivo. Qui vediamo semplicemente come la religione s'inserisce nell'insieme della morale.

Mentre la πολιτεία governa i nostri rapporti con la società, la ὁσιότης<sup>78</sup> presiede alle nostre relazioni con la divinità. Essa ci insegna a conservare un giusto posto fra l'empietà e la superstizione. L'uomo che possiede questa virtù si guarda dal disprezzare la preghiera e il culto, ma ha coscienza che la religione non risponde a un bisogno della divinità e non è, per questo fatto, una moneta che serve a comperare i favori divini. Abbiamo già constatato l'importanza di questa idea, nella politica di Pletone<sup>79</sup>, dovremo ritornarci ancora.

Ma la ὁσιότης non è che la parte inferiore della θεοσέβεια che, essa, è la vera pietà, la perfezione della ὁσιότης e il vertice di tutte le virtù.

<sup>78</sup> *De Virtutibus*, 94 (P. G., 160, 877 C-D).

<sup>79</sup> Vedere in precedenza, pagg. 79 e 99.

La θεοσέβεια è la più alta delle virtù, perché è quella che ci allontana maggiormente dagli esseri inferiori e ci assimila di più «ai generi superiori». Essa perfeziona, infatti, la parte più elevata di noi stessi, la nostra intelligenza (νόησις), nella sua attività più elevata: la conoscenza della divinità.<sup>80</sup> A dire il vero, così come la φυσική, questa virtù non ha niente di morale, è una virtù intellettuale, è insomma la scienza teologica (naturale) allo stato di habitus o, più esattamente ancora, è l'habitus stesso della metafisica. La θεοσέβεια soddisfa così la più elevata delle nostre esigenze: il nostro desiderio di conoscere la causa ultima di tutte le cose, così come mette il tocco finale alla perfezione come alla felicità dell'uomo.

Riassumendo, il dovere consiste, secondo Pletone, nello sviluppare armoniosamente tutte le nostre facoltà. L'uomo non è perfetto e felice che in questa condizione, poiché allora le sue tendenze sono soddisfatte. Ma la vita terrestre non ha, per il nostro filosofo, il carattere di preparazione che le attribuisce il cristianesimo, di modo che, pur ammettendo una gerarchia delle facoltà, Pletone non le subordina realmente le une alle altre. La sensibilità non è per lui un semplice strumento dello spirito. La soddisfazione dei sensi, pur conferendo meno perfezione e meno felicità dell'appagamento dei bisogni intellettuali, fa nondimeno parte dello scopo dell'uomo. È il punto di vista antico, stimando che la vita presente possiede ogni suo senso, per sé sola, e ricercando di conseguenza in quale modo l'uomo può, in questa vita, accedere alla felicità.

In questa prospettiva, le forme rigorose dell'ascetismo sono incomprensibili e l'apparente contraddizione che noi segnalammo in precedenza, si spiega in modo molto naturale. Se la soddisfazione delle facoltà inferiori è essenziale alla perfezione e alla felicità, l'uomo che considerava la sensibilità unicamente come strumento dell'anima e che, per salvare più facilmente quella, si rifiuterà di dare soddisfazione a certi appetiti del suo corpo, agirebbe male e in modo irragionevole poiché, con proposito deliberato, si priverebbe di una parte del suo scopo e della sua beatitudine. Non vi è dunque luogo di meravigliarsi che, malgrado le sue convinzioni dualiste, Pletone sia così ostile all'ascesi e in particolare al monachismo. In breve, a dispetto del suo caratterizzato spiritualismo, la morale individuale di Pletone è un umanesimo pagano, limitato alla vita presente, ed ecco perché egli esclude ogni altra via di «santificazione». Questo conflitto fra l'umanesimo naturalista e ottimista, alla maniera di Mistrà,

<sup>80</sup> *De Virtutibus*, 96 (P. G., 160, 277 D-280 A).

e le esigenze tradizionali del cristianesimo, è più vivace e più profondo di quello che molti sarebbero tentati di credere.

Come quella dei saggi dell'Antichità, la morale di Mistrà è essenzialmente aristocratica: non è affatto l'ideale che sogna l'uomo schiacciato dalla miseria in questa «valle di lacrime», ma il partito ragionevole che sceglie l'uomo ben nato, al quale la fortuna e lo spirito hanno sorriso.

#### 4. – IL DESTINO UMANO

La lettura degli innumerevoli testi greci d'ispirazione stoica ha senza dubbio lasciato delle tracce nel pensiero di Pletone. Non l'assicura del resto lui stesso, fin dal prologo delle sue *Leggi*, quando dichiara che la sua opera «contiene... la morale secondo gli stessi saggi [Zoroastro e Platone che hanno ispirato la sua metafisica] e inoltre secondo gli stoici?»<sup>81</sup> Ma sarebbe ingiusto attribuire a Pletone l'ambiguità che denunciamo nel platonismo di Mistrà, essa risale al fondatore dell'Accademia. Il principio dell'imitazione, precisamente, appare come un elemento estraneo nell'umanesimo greco.<sup>82</sup> Pur accreditandolo tramite la formulazione sorprendente (ὁμοίωσις θεῷ) e le brillanti applicazioni che ne ha fatto, Platone non le ha adottate senza esitazione né gravi riserve. Come ha giudiziosamente osservato il R. P. E. di Strycker, «l'idea che Dio è l'ideale dell'uomo, è eminentemente platonica. Solamente, oltre che essa non appare che nella seconda metà dell'opera di Platone, essa è sempre accompagnata, nei testi autentici, da una restrizione discreta, κατὰ δυνάμιν, καθ' ὅσον δυνατόν ἀνθρώπῳ: *Resp.* II, 383, c 3-5; VI, 500 c 9-d. I...».<sup>83</sup>

La formulazione stessa di questa riserva esprime assai nettamente un riferimento alla natura umana e, di conseguenza, una subordinazione del principio dell'imitazione a quello della natura. È per questo che il platonismo si apre all'umanesimo.

Un'altra caratteristica della morale di Mistrà, pur connessa del resto e non meno gravida di conseguenze, è quel che si può chiamare il suo intellettualismo. Una supremazia molto netta vi si trova accordata all'intelligenza sulle altre facoltà, in particolare sulla volontà. Nella gerarchia dei valori, i livelli più elevati vi sono occupati dalle virtù dell'intelligenza. Ciò ha per conseguenza insigne, e nuova all'epoca, di suscitare

<sup>81</sup> *Lois*, pag. 3.

<sup>82</sup> Cf. Bidez, *Eos...*, pag. 98.

<sup>83</sup> In Bidez, *Eos...*, pag. 114, nota 5. Sono i discepoli e gli apocrifi di Platone che avrebbero lasciato cadere gli scrupoli del maestro, a profitto di un pessimismo più manicheo.

un forte culto che esige la verità, un autentico primato della scienza.

La rinascita dell'aristotelismo aveva già instaurato in Occidente una analoga gerarchia dei valori. Non senza scandalizzare i sostenitori della tradizione agostiniana, il tomismo stesso aveva audacemente insistito sul carattere essenzialmente intellettuale del «fine», della beatitudine umana. Facendo tuttavia un'importante riserva: la concezione aristotelica non era riconosciuta valida che per la vita futura. Nello «status viae», nella vita terrestre, l'uomo doveva continuare a dare, su tutti gli altri, il passo alla carità e alle virtù reggenti le sue facoltà affettive. Con questo i principi aristotelici si piegarono davanti alle esigenze del dogma, per costituire un nuovo sistema di filosofia cristiana.

Rifiutando ogni compromesso con la fede, la morale di Mistrà si trovò naturalmente condotta ad instaurare nel suo intero rigore la concezione intellettualistica dell'età greca classica e a liberarsi, su questo punto, dell'impresa secolare del primato stoico della volontà. Il contrasto notato da J. Bidez fra lo stoicismo e il platonismo originale è valido anche per quello di Mistrà: «la scienza più alta è per lui una parte costitutiva della virtù di un saggio... Zenone, invece, disdegna la scienza e prende per delle assurde complicazioni i bisogni artificiali di un'esistenza pervertita dalla civiltà»,<sup>84</sup>

Nella concezione cristiana, il tempo in cui l'anima è unita al corpo è di un'importanza suprema per le sue conseguenze eterne; ma, sotto il rapporto della durata, questo periodo di probandato è veramente insignificante. La vera vita dell'uomo è la «vita eterna» dell'anima «divinizzata» per l'assimilazione alla natura del Figlio di Dio che l'ha creata, poi redenta. Il corpo non è che uno strumento effimero e per di più pericoloso. Se il dogma della «resurrezione della carne» obbliga a riservargli, in definitiva, un posto nella «gloria» delle anime sante, questa riunione, propriamente misteriosa, non ha niente di confrontabile con i luoghi presenti. Il corpo del cristiano sarà «glorificato», «spiritualizzato», come quello di Gesù, sarà ricompensato per i suoi buoni uffici. Se cessa allora di essere ingombrante, non conserva propriamente parlando alcuna utilità.

Per i pagani di Mistrà, al contrario, se la vita umana comporta ben ugualmente un periodo di spiritualità pura, in seguito all'unione fra l'anima e il corpo, la vita dell'anima separata non presenta niente di più

<sup>84</sup> J. Bidez, *Eos...*, pag. 147. Vedere, all'opposto, questi testi delle *Leggi* (particolarmente, pag. 19; citata in precedenza pag. 112), dove la scienza è rappresentata come la «sommità» di ogni virtù da Pletone.

definitivo che lo stato incarnato. La vita presente è quindi essenziale e anche pure permanente, poiché, da sempre e per sempre, l'anima umana deve successivamente riprendere ed abbandonare il corpo perituro. Il destino umano consiste precisamente nel compiere, in un ciclo ininterrotto di generazioni e di morti, la congiunzione del perituro e dell'eterno:

Questo mescolamento delle due nature, scrive Pletone, l'una mortale e l'altra immortale, nell'uomo, noi giudichiamo che è stato fatto secondo gli ordini di Zeus, in vista dell'armonia universale, dagli Dei che ci hanno creato. Hanno voluto che questi due elementi di tutte le cose, l'essenza mortale e l'essenza immortale, si uniscano nella natura umana che è collocata come al centro di esse. Infatti, per essere completo ed intero, l'Universo deve contenere, avvicinati e saldati insieme, questi due elementi, il mortale e l'immortale; è così che invece di essere diviso e lacerato forma un sistema realmente unico. Poiché, come nell'Universo molte cose molto diverse fra di loro possono unirsi grazie ai loro limiti comuni, lo stesso l'essenza mortale e l'essenza immortale si uniscono nella natura umana che serve loro a entrambe come limite. Se nell'uomo la parte mortale restasse sempre unita alla parte immortale, la prima diventerebbe essa stessa immortale, resa tale infatti da questa unione costante con la natura immortale, e l'uomo non sarebbe più, come deve esserlo, il limite fra le due nature, rientrerebbe del tutto nella classe degli Dei. Se, d'altra parte, la natura immortale si unisse un istante alla natura mortale per abbandonarla il resto del tempo, ne deriverebbe da questa unione delle due nature che non sarebbe più un legame permanente fra i due elementi mortale e immortale, ma un'unione passeggera, la quale, una volta innalzato l'elemento mortale, sarebbe subito dissolta e dissolverebbe con essa l'armonia generale. Rimane dunque da dire che l'unione delle due nature esiste parzialmente, temporaneamente, e che ogni volta che il corpo è distrutto, esse rientrano tutte e due nella loro indipendenza rispettiva, questo si rinnova indefinitamente durante tutta l'eternità.<sup>85</sup>

La traccia più completa che ci sia conservata, delle prove sulle quali Pletone fa riposare la sua fede essenziale nell'immortalità dell'anima, si trova, sotto una forma naturalmente un po' popolare, nel discorso che egli pronunciò nel 1433, alla morte della giovane moglie del despota Teodoro II, Cleope Malatesta.<sup>86</sup>

<sup>85</sup> *Lois*, pagg. 250-253 (trad. Pellissier). Con questa interpretazione stoica del dualismo platonico, questo si trova spossato al punto di raggiungere, nella pratica, il monismo di Aristotele. È un fatto da ricordare, se si vogliono spiegare le tendenze profonde del platonismo di Mistrà e le fonti del suo spirito.

<sup>86</sup> Sappiamo, dallo storico Sfranze (II, 10, 158 b; cf. ed. Papadopoulos, I, pag. 159, 21-24), che «nell'anno 6941 (del mondo) morì la figlia di Malatesta, moglie del despota Teodoro II Porfirogenito, chiamata signora Cleope, e fu essa sepolta nel monastero del Zoodotès». L'orazione funebre di Pletone è stata molto apprezzata, poiché essa si trova ancora in ventidue manoscritti. Il suo primo editore, Fülleborn, ha pubblicato il testo del *Rehdigeramus* 22 di Breslau. È l'edizione riprodotta da Migne (*P. G.*, 160, 939-952). Nel 1930, apparve ad Atene un'edizione postuma di S. Lambros (nelle sue *Palaiologieia*, t. IV, pagg. 161-175) che appoggia su una larga base: i manoscritti dell'Accademia di Bucarest 602 (452), Escorial T. II. I, Firenze Ricc. 76 (manoscritto appartenuto a Ficino), Leyde Voss. Misc. 33, Madrid 115, Milano Ambros., 510

Il metodo caro a Pletone vi è rigorosamente seguito. Comincia, infatti, col mostrare che l'immortalità dell'anima è una dottrina ammessa dall'intera umanità. Allo stesso modo tutti gli uomini professano l'esistenza di Dio e la sua provvidenza universale e manifestano questa credenza col culto che gli rendono, così tutti pensano che l'anima è immortale e attestano questa convinzione col culto che essi dedicano ai morti. Ora, non è permesso dubitare della verità di una dottrina che raccoglie un consenso così universale.<sup>87</sup>

Fedele alla sua abitudine, Pletone passa allora alle prove razionali dimostrando la fondatezza di questo consenso. Se si osservano i bruti, si noterà che essi non hanno alcuna idea della divinità, perché essi non capiscono niente della causalità. In essi non si nota neanche alcun desiderio di eternità, perché essi non comprendono l'infinità. L'uomo, invece, conosce la causalità e Dio che incontra alla fonte di quella. Egli desidera anche l'infinito, ossia l'eternità. Ma questa conoscenza e questo desiderio sono possibili perché realmente l'uomo ha in sé la possibilità dell'eternità. E, infatti, per conoscere innanzitutto Dio e l'eternità, bisogna assolutamente che l'uomo abbia, in qualche maniera, la natura divina ed eterna in lui, poiché la partecipazione è la condizione di ogni conoscenza. Quanto al desiderio dell'immortalità, deve corrispondere ad una possibilità efficace, sotto pena di negare a Dio il suo attributo essenziale di saggezza, poiché non ci sarebbe più proporzione fra il fine e i mezzi.

Pletone espone allora un argomento che si ritrova ugualmente nelle *Leggi*.<sup>88</sup> È basato sul fatto del suicidio. Si constata, infatti, che solo, fra gli esseri viventi, l'uomo si dà la morte. Questo fatto implica nell'animo umano un istinto d'immortalità. Nessun essere, infatti, desidera il proprio annientamento, ne consegue che se l'anima dà la morte al corpo, è che essa non si crede colpita da questo colpo: è per liberarsi da un corpo diventato importuno che l'uomo si uccide.<sup>89</sup>

Diciassette anni più tardi, in occasione della morte dell'imperatrice titolare di una sopraddote, Pletone, alla veglia della sua morte, pronuncia un

---

e 777, Monaco gr. 495, Napoli Gerolamini XXII, I, Norinberga Dilher-Fen. V 195, Oxford Baroc. 33 e 114, Parigi gr. 963, 1207 e 2540, Vienna Theol. gr. 256. Lambros conosceva inoltre i manoscritti di Firenze Laur. 72.33 e 80.4, Londra Add. 10065, che non ha collazionato. Ho ritrovato ancora l'opuscolo nei manoscritti Holkham Hall 280 e Vaticano Barber. gr. 84.

<sup>87</sup> Ed. Lambros, *Palaiologeia*, t. IV, pag. 171 s.

<sup>88</sup> *Lois*, pag. 248.

<sup>89</sup> Lambros, *Palaiologeia*, t. IV, 173 s.



discorso dove espone la stessa dottrina.<sup>90</sup> Niente di più funesto, assicura, per gli individui e gli Stati che il dubbio o la negazione dell'anima e dell'esistenza di Dio.<sup>91</sup>

Per abbreviare, io ometterei queste nuove formulazioni di una dottrina costante, ma è bene notare che i termini impiegati in questo discorso, uno degli ultimi scritti di Pletone, sono ripresi molto spesso alla lettera dal trattato delle *Leggi*, dall'*Epinomis* soprattutto, e non dall'elogio funebre di Cleope. Questo è a mio avviso una conferma della posteriorità che io attribuisco ad una parte, almeno, delle *Leggi* in rapporto al discorso del 1433.<sup>92</sup>

Quanto alla natura di questa immortalità, le riflessioni che abbiamo letto a proposito delle due sostanze costitutive dell'uomo, attestano abbastanza come essa differisce dall'immortalità cristiana. Pletone, del resto, insiste lui stesso su questa differenza. Promette meno agli uomini, riconosce, ma in compenso la sua promessa sarebbe meglio assicurata. La sua immortalità dell'anima sarebbe propriamente parlando un'eternità, poiché essa è coeterna al creatore; ma d'altra parte promette meno, in quanto non è una sorte definitiva che la morte fa all'anima. Questa non risale a Dio per godere eternamente della sua visione: resta al posto fissato dal destino al limite inferiore dell'eterno, assumendo e depositando alternativamente e indefinitamente la natura mortale. Nondimeno, Pletone preferisce

<sup>90</sup> Elena, moglie di Manuele II e madre degli ultimi due imperatori di Costantinopoli, è morta il 23 marzo 1450 (Sfranze, III, I, pag. 210, 14-18. Lo storico la chiama Irene e Hypomoné. Quest'ultimo nome è quello che prese entrando in religione). L'orazione è ancora più diffusa della precedente, si ritrova in ventisette manoscritti almeno: Venezia Marc. gr.5 19 (utilizzata dagli editori Mystoxydès e Schinas, di cui non ho visto la raccolta, apparsa a Venezia nel 1816), Napoli Naz. III E 19 (secondo la quale Cirillo ha dato un'edizione nel suo catalogo vol. II, pagg. 122-135), Parigi gr. 1760 (secondo questo manoscritto, Migne ha pubblicato, t. 160, 939-952, un'edizione che, cosa eccezionale, non è affatto la riproduzione di un testo già stampato altrove; ma bisogna riconoscere che questa edizione è la più difettosa di tutte e che la traduzione latina è deplorabile. Vedere la critica dell'edizione di G. Mercati, nelle sue *Minuzie* (*Opere minori*, t. IV, pag. 172 s) e di S. G. Mercati, *Gli spostamenti nel testo dell'epitaffio di Elena Paleologina dipendono dall'editore*, nel: *Byz. Zeitschrift*, 24, 1924, pagg. 40-42). Lambros ha dato un'edizione secondo tre manoscritti nelle sue *Palaiologeia*, t. III, pagg. 266-280. Conosceva inoltre i manoscritti: Escorial T. II. I, Firenze Laur. 56, 18, Leyde Voss Misc. 33 Londra Add. 10065, Madrid 115, Milano Ambros. gr. 510, Napoli Gerolamini XXII-I, Oxford Barocc. 33 e 114, Parigi Suppl. gr. 907, Parme de Ross. 7 (3062), Vaticano Vat. gr. 1014, 1374, 1398, Vienna Theol. 256. Io ho in più recuperato il testo nei manoscritti: Berlino 1607, Costantinopoli S. Sép. 197, Firenze Ricc. 76 (proveniente da Ficino), Monaco gr. 29, Vaticano Barber. 84, Ottobr. 186, Vat. gr. 1002 e 2236. Da notare infine che questo testo ha catturato l'attenzione del poeta G. Leopardi, che l'ha tradotto in italiano (vedere, fra altre edizioni, quella di A. Donati: G. Leopardi, *Pensieri moralisti greci*, Bari, 1932, pagg. 189-202. Se la notizia, aggiunta dal celebre scrittore, non è esente da errori, testimonia almeno dell'ammirazione che dedicava al pensatore di Mistrà).

<sup>91</sup> Lambros, *Palaiologeia*, t. III, 275-279.

<sup>92</sup> *Lois*, pagg. 248-250. Vedere *Appendice IV*, pag. 403.

questa dottrina alla speranza cristiana, come uomo positivo che pretende accordare più valore ad una modesta certezza che alla più brillante delle chimere.<sup>93</sup>

Insomma, per il platonismo di Mistrà, lo statuto dell'uomo è fin d'ora definitivo. Per conseguenza, il moralista non deve subordinare la vita mista alla vita puramente spirituale dell'anima. Può anche audacemente trascurare la vita dell'aldilà, dove lo statuto demoniaco, conferito dalla morte allo spirito umano, basta a garantirgli l'impeccabilità e la beatitudine. Della dottrina dell'immortalità dell'anima, Pletone non tratterà che il suo valore di tonico: l'uomo non temerà la morte. A questa, l'anima sopravvive, ne consegue dunque anche che alla morte ogni anima si trova «salvata», in questo sistema dove il male non è mai un peccato, dove il male non sopravvive alla sua causa: il corpo. Il moralista non si soffermerà dunque a studiare che il periodo, più pericoloso, dove l'anima deve animare questo corpo capace di offuscare il giudizio e, per effetto, di compromettere – provvisoriamente del resto – la missione e la felicità dell'anima.

Bisogna ben comprendere che se lo spiritualismo platonico conduce Pletone ad ammettere la sopravvivenza dell'anima, il suo determinismo ottimista l'obbliga anche a considerare la vita nel corpo mortale come l'espressione definitiva della volontà divina, e dunque come il solo vero destino umano. Il periodo di separazione non è lo scopo, ma costituisce un tempo di vacanze in qualche modo. Nella loro bontà, gli dei prolungano per quanto possibile questo periodo felice, essendo dato il carattere faticoso, violento, anti-naturale per così dire, della funzione esercitata dall'anima umana nell'economia del cosmo.

Ma vale a dire in modo equivalente che, per il platonismo di Mistrà, la *vera vita umana è la vita presente*. Malgrado un dualismo molto vicino, si trova così, come morale, in una posizione molto differente da quella presa dal cristianesimo. Ed è ciò che spiega, in definitiva, la rivalutazione integrale che Mistrà dà alla morale pagana, a un intellettualismo così vicino a quello di Aristotele. Anche lui mirava ad organizzare la vita umana, come se si trattasse di fare opera definitiva, di dare all'uomo il suo massimo di felicità nella sua vita presente e mortale.

La concezione che Pletone si fa dell'uomo è particolarmente significativa

<sup>93</sup> *Lois*, pagg. 256-260. Questo testo attira l'attenzione su un delicato problema di coscienza: troppo spesso, i credenti rimproverano agli increduli di preferire le loro idee ai dogmi della fede, come se potessero realmente scegliere un destino fortunato o anche il nulla, piuttosto che le consolazioni della «speranza cristiana». In realtà, gli increduli provano sovente il sentimento che Pletone esprime già qui: essi accoglierebbero volentieri tali speranze, se la ragione giungesse a far loro scoprire una sufficiente consistenza.

della sua tendenza profonda al naturalismo umanista. Su questo punto, infatti, esisteva una certa libertà nel seno stesso della scuola platonica. Senza rinnegare in modo troppo manifesto la lettera né lo spirito del Maestro, si poteva ammettere sia che l'unione dell'anima e del corpo umano era violenta, sia che essa era naturale. Con dei platonici autentici, anche con gli gnostici e i cristiani, si poteva vedere in questa unione la conseguenza di un peccato originale, commesso dall'anima umana in uno statuto anteriore, o da un antenato che avrebbe trascinato tutta la sua primogenitura nella sua caduta. Questa concezione pessimista ne genererà un'altra, più ottimista, sebbene carica di minacce, ad avere l'idea che la vita presente è una sorta di «purgatorio», un periodo di espiazione, lasciato all'uomo per «riscattarsi», «fare la sua salvezza», e ottenere così la «beatitudine eterna».

Un altro modo di comprendere la dottrina platonica consisteva nel dichiarare, invece, che l'unione presente dell'anima e del corpo è perfettamente conforme al piano divino. È a questo secondo partito che Pletone si annette risolutamente, considerandolo del resto come la sola dottrina che fosse conforme alle premesse, al tempo stesso deterministe e ottimiste, dell'ellenismo platonico. Ogni altra concezione del male e del destino gli sembrava inconciliabile con l'onnipotenza e l'infinita bontà di Dio.

Ma questo sguardo, allo stesso tempo melanconico e soddisfatto, sulla condizione umana poteva convincere le masse? La morale di Mistrà, come quella dei saggi antichi, era destinata a colpo sicuro ad un'élite ristretta, a un'aristocrazia umanista, come non esistette che a Bisanzio<sup>94</sup> nel Medio Evo. Era un'etica di «signori», di «superuomini».

<sup>94</sup> In Occidente, i principi e i grandi protessero spesso gli uomini di scienze e lettere. Ma, a Bisanzio, la nobiltà s'identificava essa stessa con l'élite dello spirito. Questi Greci fanno già pensare talvolta ai gentiluomini francesi del XVIII secolo. È a degli umanisti-signori e non a dei servitori di grandi case che si indirizzava dunque la filosofia di Mistrà. Notiamo ancora che la condizione sociale degli umanisti greci spiega, senza dubbio, l'amarezza estrema degli esiliati della seconda metà del secolo. Erano troppo al di sopra della condizione che l'Occidente poteva allora offrire loro, anche se talvolta i loro confratelli latini dovevano stimarla invidiabile.

## CAPITOLO VII

# LA RELIGIONE NEI LIMITI DELLA RAGIONE

La religione è certamente l'elemento del platonismo di Mistrà che più ha colpito gli storici. Il fatto è che questo punto del programma dell'ellenismo era più rivoluzionario di ogni altro, poiché implicava un rifiuto categorico del cristianesimo e l'istituzione di un nuovo culto. Bisogna dirlo? Il riformatore che aveva osato preconizzare la messa in comune della terra, non si azzardò affatto a predicare pubblicamente la nuova religione. Quindi non è sorprendente che si sia presa meno sul serio dei progetti politici e sociali dello stesso pensatore. Ci sono delle menti, per le quali l'audacia non sembra possibile che nell'immaginazione, sotto forma di utopia, di chimera. Per costoro, le *Leggi* di Pletone non potevano essere state scritte per essere praticate.

Dopo l'esposizione delle ragioni psicologiche e metafisiche, che dovevano spingere il filosofo di Mistrà a professare una religione fondamentalmente differente dal cristianesimo, non è senza dubbio più necessario dimostrare la serietà dell'impresa. Era per Pletone una questione di onestà intellettuale: doveva estrarre i corollari pratici, religiosi come politici, dai suoi principi metafisici e morali. Non si potrebbe, senza misconoscere la profondità del suo genio filosofico e ingiuriare la serietà della sua vita, supporre che si trattasse di un divertimento da umanista, sedotto dal fascino della mitologia, o di semplici ricerche storiche.<sup>1</sup> Del resto, un maniaco dell'archeologia non avrebbe affatto trasformato, a questo punto, i dati più certi e più accessibili delle teogonie e dei miti pagani. Come ha fatto osservare Tozer, «questo paganesimo era tale che nessun Greco dell'Antichità

---

<sup>1</sup> Il primo che ha emesso una simile opinione è Allacci, nel suo *De Georgiis*, vedere. *P. G.* 160, 787; è vero che egli temeva di compromettere, allo stesso tempo con Pletone, il suo discepolo, il cardinale Bessarione.

l'avrebbe riconosciuto, poiché le funzioni e le relazioni delle divinità elleniche vi sono completamente sconvolte». <sup>2</sup>

Il primo commentatore moderno di questi testi, Alexandre, non ha trascurato il loro significato. Non ne ha, senza dubbio, afferrato tutto il significato filosofico, ma si è ben guardato dal vederne solo una semplice erudizione. Se la scienza attuale inizia a scoprire maggiormente le ricerche di un Boccaccio sulle «genealogie degli dèi» <sup>3</sup> è ben *a fortiori* che occorre prendere in considerazione i lavori similari degli «Elleni» di Mistrà.

Fu dunque un'idea ardita, ma giusta, considerare il paganesimo di Pletone come un «tentativo di riforma». <sup>4</sup> Non appariva, infatti, né come un sogno inconsistente né, tanto meno, come il risultato di un cedimento morale, di un abbandono al materialismo pratico o al naturalismo romantico, che cominciava allora a sedurre molte menti colte. La religione proposta da Pletone è un'espressione autentica di questa volontà di restaurazione morale e politica, che animava i pensatori più seri del tempo. Ma, mentre altri «riformatori» predicano il ritorno alle fonti evangeliche del cristianesimo, Pletone non ha alcuna fiducia nella virtù di questo rimedio. <sup>5</sup> Invece di imprecare, come i predicatori cristiani di tutti i tempi, contro l'«indegnità dei cristiani», per meglio esaltare la «dignità del cristianesimo» <sup>6</sup>, l'intellettuale platonico non poté trattenersi dal sospettare degli stessi principi che professava la Chiesa. È che non vi era affatto, per lui, disordine nei costumi senza disordine connesso - e causale - nelle idee. E il confronto con l'Antichità greco-romana, come con l'Islam, confermava il suo sospetto, che il cristianesimo non possedesse il segreto della «virtù», il mezzo per rendere potenti le città e le personalità. È, di conseguenza, alla «filosofia cristiana» stessa che egli credette dover addossare la responsabilità della decadenza e della crisi contemporanee.

Come un tempo Origene, e come Bessarione senza dubbio fra i Greci del tempo, molti platonici d'Italia, Petrarca, Ficino..., reputavano che lo

<sup>2</sup> Tozer, *A Byzantine Reformer*, pag. 361.

<sup>3</sup> Vedere: E. Garin, *Le favole antiche*, in *La Rassegna della letteratura italiana*, 1953, n° 4.

<sup>4</sup> Vedere il felicetitulo di Schultze: *G. G. Pléthon und seine reformatorischen Bestrebungen*.

<sup>5</sup> È ciò che aveva già visto bene A. Karampasès, cf. *Νέα Σιών*, Atene, 1909, pagg. 408-410.

<sup>6</sup> Questa opposizione ha fornito il titolo e il tema di un vigoroso saggio del critico e teologo russo N. Berdiaeff: *De la dignité du christianisme et de l'indignité des chrétiens*, Parigi, 1931.

spiritualismo cristiano dovesse cercare l'alleanza dell'Accademia per mantenere il suo ascendente sulle menti colte. Credevano che, mediante certe sistemazioni del suo dogma, la Chiesa avrebbe trovato nel platonismo di ch  costruire un'apologetica efficace contro il materialismo averroista ed epicureo.

Pletone non   di questo avviso. Rovescia audacemente i dati del problema. Per lui, il materialismo non fa tanti progressi che in ragione per l'appunto del trionfo delle concezioni cristiane, imprudentemente sostituite alle convinzioni, strettamente razionali, dello spiritualismo platonico.   a questo che conviene ritornare, oltre i pressapochismi e i miti popolari, e contro le deviazioni pericolose dell'aristotelismo. Per il filosofo di Mistr , Platone   se non il «fondatore»<sup>7</sup>, almeno il grande dottore «della religione del Bene». E senza una rinascita di questa religione, nella sua purezza, nella sua prima intransigenza, non vi   una speranza reale di raddrizzamento morale o politico.

I dogmi fondamentali di questa religione sono il determinismo universale, la bont  essenziale di Dio e la sua onnipotenza. Aggiunte a quella dell'immortalit  personale dell'uomo, queste convinzioni sono le sole basi solide della morale e della prosperit  degli Stati. Nella misura in cui lo si professa cos , il cristianesimo   senza dubbio utile agli individui e alla societ .<sup>8</sup> Ma giustamente,   in questa misura precisa. Ora, esso ha indebolito la forza del platonismo, reputa Pletone, rifiutando ciecamente il politeismo che era la conseguenza e il solo fondamento apologetico possibile della religione del Bene, rendendo per questo insolubile il temibile problema del Male, introducendo l'arbitrio nell'azione divina, promettendo infine una pericolosa efficacia alle preghiere dei fedeli e ai riti della Chiesa. Non vi   dunque niente da sperare in una rinascita delle dottrine specificamente cristiane. La filosofia platonica non deve essere chiamata in suo soccorso,   a questa solamente che il compito di restaurazione pu  e deve spettare. Ogni concessione ai dogmi cristiani non potrebbe che compromettere maggiormente le sorti dello spiritualismo. In breve, come gli altri riformatori, Pletone vuole, anche lui, ritornare alle fonti del pensiero occidentale, ma solamente alle sue fonti greche.

<sup>7</sup> Questa espressione (vedere in precedenza pag. 236, n. 3) non avrebbe potuto essere accolta con favore da Pletone, poich , ai suoi occhi, la vera filosofia non poteva essere che «eterna».

<sup>8</sup>   abbastanza notevole che, mai nei suoi scritti, Pletone abbia esaltato l'opera pedagogica che, dal punto di vista platonico, il cristianesimo esercitava presso le masse. Tuttavia esistono delle ragioni per credere che egli non l'abbia affatto misconosciuta (vedere in seguito, pag. 322).

A suo avviso, il «Rinascimento» non è possibile che «per il risveglio delle forze morali e la valorizzazione del patrimonio spirituale dell'ellenismo». <sup>9</sup>

Questo rifiuto globale del cristianesimo doveva portare Pletone a caricarsi di un fardello troppo pesante per il suo genio. Avendo ripudiato il cristianesimo, ma mantenendo d'altra parte la fede nell'esistenza di un Dio, ed anche in tutto un pantheon di divinità personali, Pletone non poteva eludere il problema religioso in tutta la sua temibile ampiezza. Doveva formulare i principi e anche, come in diritto naturale, una legislazione culturale concreta e minuziosa. Pletone non intendeva del resto sottrarsi a questo dovere.

A giudicare dalle cure messe nell'elaborazione delle formule di preghiere, soprattutto degli inni, di questa nuova religione, si arriva a pensare che questa parte della sua attività condivise, con la politica, i favori del pensatore di Mistrà.

Il frutto di queste meditazioni religiose fu depositato nelle *Leggi*. <sup>10</sup> Bisogna notare che questa parte dell'opera è la sola che l'autore non abbia messo sotto la responsabilità di qualche autorità antica. Senza alcun dubbio, il lavoro di Pletone è stato in questo dominio, più personale, più originale che in ogni altro. Più che mai, è qui che deve avere avuto il sentimento di perfezionare l'opera del fondatore dell'Accademia. <sup>11</sup>

Infatti, e forse non lo si nota abbastanza, la religione non ha beneficiato della minuziosità che Platone ha messo per formulare le altre parti del suo diritto naturale: se ha introdotto delle rubriche liturgiche nella *Repubblica* e soprattutto nelle *Leggi*, non ha voluto o non ha osato scrivere il testo di orazioni e di canti liturgici. <sup>12</sup>

Questa carenza è ben degna di rimpianto del resto. Si pensi a ciò che un tal genio poetico, messo al servizio di una simile elevazione di pensiero, avrebbe potuto dare come alimento al sentimento religioso dell'umanità. Nel cimentarsi a scrivere delle preghiere e degli inni conformi ai principi della religione del Bene, il discepolo non ha saputo che ravvivare il nostro rammarico.

<sup>9</sup> Zakythinos, *Le Despotat...*, t. II, pag. 356.

<sup>10</sup> Ἡ βίβλος ἥδε περιέχει ... ἀγιστείας εὐσταλεῖς, καὶ οὐτε περιέρχους, οὐδ' αὖ τοῦ δέοντος ἐκλιπεῖς, Alexandre, pagg. 2 e 4.

<sup>11</sup> Pletone non ha l'abitudine di sottolineare la sua originalità, e riguardo soprattutto a Platone. Tuttavia lo fa a proposito (vedere: *Replica*, 176) del suo *De Virtutibus*. Avrebbe evidentemente potuto farlo, ancora a più giusto titolo, per la sua religione se, in questo campo, non fosse stato tenuto ad osservare la più assoluta discrezione.

<sup>12</sup> Sui riti religiosi di Platone, consultare: O. Reverdin, *La religion de la Cité platonicienne*, Parigi, 1945. Sulla riserva di Platone in questa materia, vedere le osservazioni di M. Vanhoutte, *La philosophie politique de Platon...*, pagg. 39 ss. e 48 s.

Si potrebbe essere tentati di ammirare l'intrepidezza del riformatore che ha intrapreso ciò che non aveva osato Platone, né era riuscito a Giuliano, malgrado la pienezza della potenza politica. Ma si deve piuttosto riconoscere la temerarietà di uno spirito che misurava male le proporzioni dell'edificio che occorreva costruire al posto dell'antico. Questa condotta di Pletone non è senza analogia con quella di un umanista contemporaneo, che egli incontrerà a Firenze e che, diventato Nicola V, sovverterà la venerabile basilica di San Pietro. Da una parte e dall'altra si trattava di sostituire ad un tempio venerabile un edificio nuovo, più conforme alle esigenze della ragione pura; ma, da un lato come dall'altro, non sembra essersi posta la questione di sapere se si potesse ancora dare la stessa soddisfazione al sentimento religioso.

## 1. - DETERMINISMO E RELIGIONE

Se molti filosofi accordano un posto nel loro sistema al diritto naturale, non ve ne sono molti che trattano della religione naturale. Soprattutto all'epoca di Pletone, il fatto era particolarmente insolito. È che l'apparizione dei sistemi filosofici aveva seguito quello delle religioni e che le religioni «positive» si erano sempre, o tacitamente o in modo espresso, riservate un vero monopolio in questo campo. Mai la filosofia aveva potuto organizzare a suo piacimento, né soprattutto nella loro totalità, le cerimonie del culto. Sotto questo aspetto, si deve riconoscere un interesse filosofico e storico di primo ordine all'iniziativa, veramente nuova, dei razionalisti di Mistrà. Ma, una volta resa questa giustizia, bisogna ben ammettere che dal punto di vista propriamente religioso, la prova non ispira molta ammirazione. La lettura di questi inni e preghiere non mette in risalto che il contrasto, denunciato da Pascal, fra il Dio dei filosofi e quello di Abramo. I testi elaborati da Pletone sono troppo esclusivamente didattici. Mai la sua preghiera esprime il linguaggio del cuore o dell'immaginazione mistica, mai vi soffia il minimo lirismo.<sup>13</sup>

Il figlio del prelado bizantino non dà l'impressione di aver mai conosciuto la vera preghiera, l'umile sfogo dell'anima, che il cristianesimo ha appreso alla scuola del giudaismo. Non si ritrova particolarmente, in lui, alcun eco dei Salmi. È vero che questo classico della preghiera non aveva ricevuto, nella liturgia bizantina, il posto che il suo valore meritava e che gli ha, del resto, concesso l'eucologia latina. In verità

<sup>13</sup> È anche il sentimento che ha provato e ben espresso D.-A. Zakythinos; cf. *Le Despotat...*, t. II, pag. 374.



la liturgia bizantina soffriva già del male per il quale è morto-nato il culto di Mistrà. Essa stessa si era lasciata invadere all'eccesso dai ricordi e dalle passioni delle lotte trinitarie e cristologiche, dal pregiudizio di formule esprimenti un sentimento religioso più universale, meno impegnato nelle preoccupazioni effimere delle contingenze storiche. Si può dire, insomma, che il torto di Pletone fu d'imitare esclusivamente le parti più deboli del repertorio liturgico della Chiesa greca. La sua antipatia per il cristianesimo gli impedì senza dubbio di vibrare agli splendori della sua preghiera,<sup>14</sup> di comprendere soprattutto le bellezze della Bibbia e, specialmente, il valore religioso dei suoi salmi e dei suoi inni.

Ma non bisogna incriminare, prima di tutto, la ristrettezza di un certo nazionalismo che chiude il cuore ad ogni lirismo religioso autentico? Non è questo lo stesso spirito che sterilizzerà tante anime nella nostra epoca classica, anche fra le più vicine alle tradizioni cristiane?

Se lo studio delle forme e dei dettagli del rituale di Mistrà può essere, senza inconvenienti, abbandonato alle ricerche dell'erudizione,<sup>15</sup> noi non possiamo trascurare di estrarne almeno lo spirito e i principi.

Il culto non è per Pletone un'operazione misteriosa, per la quale l'uomo metterebbe a sua disposizione le potenze superiori, che queste vi acconsentano (sacramenti) o vi siano costrette (magia). Ai suoi occhi, i riti non possono possedere alcun valore «ex opere operato». La stessa preghiera è privata di ogni efficacia oggettiva. E come potrebbe essere altrimenti in un sistema dove Dio si trova al sicuro dalla passività inferiore e, allo stesso tempo, incapace d'iniziativa veramente libere? La teologia cattolica si è urtata, anch'essa, contro le esigenze dell'«Atto puro», ma essa ha trovato il mezzo di conciliarle con la fiducia della Chiesa nel valore della preghiera impetratoria, perché il dogma cristiano accorda a Dio il beneficio di una reale libertà d'opzione. La preghiera dei fedeli vi trova una scappatoia per influire sui decreti divini. Infatti, in questa concezione, sebbene eterna, la scelta di Dio ha tenuto conto delle speranze degli uomini a venire, speranze che il creatore contempla in se stesso, come nella loro causa prima.

<sup>14</sup> La liturgia bizantina custodisce, del resto, incomparabili valori religiosi, particolarmente le sue strazianti litanie che Pletone non sembra aver apprezzate.

<sup>15</sup> Superando i riassunti o le parafrasi di Alexandre e di Schultze, un nuovo studio critico e storico approfondito è stato intrapreso da M. -V. Anastos, *Pletho's Calendar and Liturgy*. A questo proposito, delle osservazioni giudiziose si trovano già in A. Parisotti, *Idee religiose...*, pag. 10 ss.

Le popolazioni analfabete del Medio Evo, non capivano evidentemente niente di queste sottili dottrine della teologia. Le testimonianze del tempo, come molte delle sopravvivenze attuali, si accordano per presentarcele come profondamente superstiziose, confondendo molto spesso religione e magia.<sup>16</sup> È contro questo cristianesimo popolare, e singolarmente imbastardito, che Pletone si urterà, nella pratica corrente. E, l'abbiamo constatato, la repulsione che egli provò al suo contatto non mancò di influenzare grandemente la sua apostasia. Dall'incontro di molti altri fra i suoi contemporanei e successori, valutò la situazione veramente disperata, non credette alla possibilità di «riformare» la religione regnante. Come in politica, il suo razionalismo intransigente ed il suo radicalismo lo portarono alle soluzioni estreme: alla rivoluzione.

Bisogna del resto riconoscerlo, non solamente non vi era affatto un punto di compromesso possibile fra i principi della sua filosofia e le superstizioni contemporanee, ma la teologia cristiana più autentica non poteva riconciliarsi maggiormente col platonismo razionalista e determinista. L'antagonismo fra queste due dottrine della trascendenza, rimasto latente in molti altri saggi di sintesi, divampò qui in tutta la sua virulenza.

Per Pletone, infatti, se la religione non può abbassarsi fino alla magia, non può nemmeno pretendere di situarsi in cima all'anima, alla quale procurerebbe un incontro ineffabile, al di sopra della sua ragione raziocinante. La religione si trova così ridotta ad una missione puramente psicologica e morale: diventa la guardiana dei costumi, la pedagoga delle menti che non possono elevarsi fino ai lumi sublimi della filosofia. Questa concezione è particolarmente ben espressa in certi passaggi delle *Leggi*. Pletone fa recitare, per esempio, questa preghiera esortativa al seguace della sua religione:

O Dei... compiamo i vostri riti sacri il meglio possibile e soprattutto come conviene a chi sa che voi non ne avete bisogno, ma che è un mezzo di agire sulla nostra immaginazione, facoltà più vicina alla parte divina del nostro essere, di formarla, di elevarla fino a ciò che è bello e divino, e nello stesso tempo di renderla più sottomessa e più docile alla nostra ragione. Facciamo consistere la santità e la pietà per non trascurare niente nelle cerimonie che vi

<sup>16</sup> Uno dei meriti di B. Tatakis è di essere stato attento, nella sua *Philosophie byzantine*, alla lotta che l'élite dei pensatori greci medioevali portò contro la superstizione estesa nel popolo e fino all'alto clero. In questo campo, come in molti altri senza dubbio, l'azione di Pletone continua quella di Psello (vedere specialmente *op. cit.*, pag. 169 ss). Si avrebbe del resto torto a trascurare quest'azione, forse negativa, ma essenziale nella ricerca filosofica. Senza l'organizzazione della Chiesa, in quali depravazioni sarebbe ricaduto lo spirito umano, dopo la disgregazione della civiltà e la sparizione delle élites antiche!

sono consacrate, ma senza oltrepassare la misura sufficiente per regolare la nostra immaginazione.<sup>17</sup>

Questa missione strettamente limitata, soprattutto subordinata, della religione è ancora sufficiente, tuttavia, per farle meritare un posto nel sistema e nei pensieri del filosofo:

Ci resta ancora, scrive Pletone all'inizio del capitolo 32 del libro III delle *Leggi*<sup>18</sup>, da trattare di ciò che concerne il culto degli dei, e certamente non è senza importanza che le cerimonie ne siano bene o male regolate; poiché se esse sono in armonia con le credenze religiose, esse possono affermarle; altrimenti, farle vacillare. Ora, per poco che si abbia senso, si riconoscerà facilmente che tutta la condotta della nostra vita e tutte le nostre azioni, sia buone che cattive, dipendono dalle nostre credenze religiose.<sup>19</sup>

Con l'incontro della mitologia greca e alla guisa delle grandi religioni positive, la religione di Pletone si fonda su un dogma nettamente definito, ma interamente controllabile dalla ragione naturale. Pletone ha talmente ben afferrato il parallelismo che ha composto un vero *credo* in dodici articoli, come il simbolo cristiano, è la Συγκεφαλαίωσις<sup>20</sup>.

Il primo articolo di *questo credo* è la dottrina dell'esistenza di molti dèi. Come abbiamo constatato in precedenza, per Pletone esiste un principio unico di tutte le cose. Ma esistono anche degli altri esseri, che chiama ugualmente dèi perché agenti creatori e superiori all'uomo, sono il Νοῦς, le Idee, gli astri e i demoni o geni. Ciò che bisogna soprattutto notare, è che tutte queste entità della tradizione greca non sono solamente dei concetti, ma delle realtà indipendenti del nostro spirito e della natura spirituale, così che costituiscono delle vere persone, suscettibili di diventare oggetti di culto.

Una virtù di ὁσιότης che non renderebbe a tutte queste persone divine gli omaggi che meritano, si troverebbe singolarmente carente.

<sup>17</sup> *Lois*, pagg. 151-153 (traduzione Pellissier).

<sup>18</sup> *Lois*, 131 (trad. Pellissier).

<sup>19</sup> *Ibid.*

<sup>20</sup> Questo breve «Riassunto», o «Compendium Zoroastreorum et Platonicorum dogmatum» secondo la segnalazione di Allacci, è stato pubblicato a Wittenberg nel 1719 da Thyrllitius, secondo l'apografo (attualmente: Dresda ms Da 23) che aveva preso lui stesso sul Monaco ms. grec. 48. È almeno ciò che ci comunicano Hardt (nella sua descrizione del *Monacensis*) e Fabricius (che ha riprodotto l'*édition princeps* nella sua *Bibliotheca graeca*, vol. 14, pagg. 137-144, aggiungendovi una traduzione latina). Nel 1858, Alexandre fece una nuova edizione (appendice alle *Leggi*, pagg. 262-269, con traduzione francese di Pellissier), basata sulla precedente e sui quattro *Parisini* gr. 462, 1603, 1739 e 2376. Oltre a queste sei copie, ho ritrovato il *Résumé* nei mss: Berlino, 1478, Monaco gr. 336, Venezia Marc. 406 (791), Vienna, Phil. gr. 74 e 312. Di tutti questi testimoni il principale è il *Marcianus*, poiché è autografo e spiega, per le sue anomalie, i difetti degli altri manoscritti (vedere: R. e F. Masai, *L'œuvre de G. Gémiste Pléthon...*, pag. 547); è quello che penso di pubblicare prossimamente.

Rappresentando i giganti della mitologia greca come i sostenitori del monoteismo rigoroso, per il quale non esiste che un solo principio eterno degli esseri, Pletone non esita a qualificarli come «empi»<sup>21</sup>. Voluto o no, simile accostamento fa un curioso eco alle rimostanze degli antichi Romani contro i primi cristiani.

Credeva veramente ai suoi dèi, forse ci si domanderà? Ma perché non vi avrà creduto? Gli uni erano visibili: gli astri. E l'astronomo che era Pletone non poteva che estasiarsi come Platone, Aristotele e tanti altri dopo loro, sulla regolarità, l'intelligenza, che presiede ai loro movimenti. Inoltre, per lui come per tutti gli Antichi, l'immutabilità, l'«eternità» apparente degli astri, era un oggetto di meraviglia e una prova della loro divinità. Quanto agli altri «dèi», per un platonico la loro esistenza era non meno evidente. Era la conclusione necessaria dei ragionamenti più sicuri. La loro natura, d'altra parte, era forzatamente spirituale, poiché essi erano sia interamente liberi dalla materia, sia almeno superiori all'uomo, più di lui spiriti e persone.

Pletone poteva dunque credere ai suoi dèi, come altri credevano agli angeli. Non dimentichiamo, del resto, che il nostro filosofo era stato allevato in questa ultima credenza, particolarmente sentita a Bisanzio. Non sono i platonici che erano capaci di far vacillare questa fede, potevano semplicemente trasformarla in politeismo propriamente detto. Dotando questi spiriti intermedi di un'azione necessaria nel processo della creazione eterna dell'universo, il platonismo «ellenico» rendeva agli angeli lo statuto divino che avevano avuto nell'Antichità.

Un solo punto è arbitrario in tutta questa dottrina, per ammissione stessa del filosofo, è la denominazione degli dèi:

Non si poteva designare, scrive, ogni dio con una perifrasi invece di un nome, ciò sarebbe imbarazzante per la comunità degli uomini, né dare loro dei nomi di nostra invenzione<sup>22</sup>, né applicarne loro dei barbari<sup>23</sup>, quando era così facile impiegare quelli che furono in uso presso i nostri antenati. Tuttavia, si dirà, questi nomi sono stati imbrattati dai poeti che hanno denaturato le rivelazioni della filosofia riguardo gli Dei per farne delle favole menzognere e a questo titolo dovevano essere rifiutati. Ma non si può dire, parlando dei nomi, che una volta imbrattati lo restino per sempre; la loro natura è di essere imbrattati quando sono impiegati in senso cattivo e criminale, ma appena sono presi in senso puro e sano, perdono presto ogni traccia di bruttura nella bocca della persona che li impiega.<sup>24</sup>

<sup>21</sup> Vedere il testo in precedenza pag. 138.

<sup>22</sup> Si sa come le innovazioni ripugnavano a Pletone.

<sup>23</sup> Quelli dei *Caldei*, per esempio.

<sup>24</sup> *Lois*, 130-133 (traduzione Pellissier).

Sappiamo dunque perché Pletone ha ripreso tutte le denominazioni antiche, ma siamo allo stesso tempo avvertiti che non bisogna cercare, sotto questi vocaboli, gli antichi miti greci: sono dei nomi che ricoprono i concetti della sua propria metafisica.

Al di sotto del Dio supremo, Pletone ammette l'esistenza di un mondo intelligibile, creatura del principio primo e co-creatore del mondo visibile; ma, si ricorda spesso, questi esseri sono di potenza molto differente. Bisogna distinguere particolarmente fra essi quelli che hanno il potere di creare essere immortali, e quelli che non possono produrre che creature periture. A questa distinzione di ordine metafisico, Pletone fa corrispondere, nella sua dogmatica, la distinzione mitologica fra gli dèi dell'Olimpo e gli dèi del Tartaro.

Riportando questa distinzione ai concetti della genealogia – la quale fornisce evidentemente l'espressione immaginativa più adeguata della dialettica discendente degli esseri – Pletone chiama i primi di questi dèi, «figli legittimi» di Zeus, e gli altri suoi «bastardi». Questa interpretazione dell'aspetto dei miti antichi che aveva maggiormente scandalizzato i cristiani, permetteva di levare una grave ipoteca sul politeismo ellenico. Inoltre, l'ineguaglianza di potenza giuridica, che le società attribuiscono ai discendenti di queste nascite differenti, esprimeva bene l'ineguaglianza che l'esperienza obbligava ammettere nella potenza creatrice delle Idee.

A ciascuna di queste, Pletone dà il nome di un dio antico. I motivi della scelta sono in generale molto chiari. Si vede, per esempio, molto facilmente perché la materia intelligibile è una dea madre (Era). Lo stesso, si comprende che è agli dei degli Inferi, che Pletone abbia accordato la missione di produrre gli esseri mobili e perituri, e che abbia dato come capo Kronos, che egli identifica visibilmente con «chronos», ossia il «tempo». Altri motivi sono tuttavia meno ovvi, e ci sarebbero a questo riguardo delle curiose ricerche da fare.<sup>25</sup>

Una denominazione la cui ragione è poco manifesta è sicuramente quella di Poseidone, data al primogenito di Zeus, al Νοῦς. Nulla, nella mitologia, può, che io sappia, fornirne la spiegazione. Ma dei tre grandi dèi, fra i quali la tradizione divide l'impero del mondo, bisogna

<sup>25</sup> Le innovazioni mitologiche di Pletone, debitamente studiate, fornirebbero un filo conduttore a chi volesse seguire la sua influenza nel Rinascimento occidentale. È così che un tratto, caratteristica di questa mitologia di Mistra, rende manifesta la sua influenza sul poeta Marulle. Vedere: E. Garin, *Le favole antiche* (in *La rassegna della letteratura italiana*, 1953), pag. 17 dell'estratto a parte.

osservare che, Zeus e Plutone avendo trovato nella teologia neo-ellenica un impiego in rapporto alle loro funzioni anteriori, diventava abbastanza naturale affidare il residuo, in questo caso il regno delle Idee, al terzo, a Poseidone. Può darsi, tuttavia, che la causa di questa attribuzione sia stata meno fortuita. Pletone potrebbe aver determinato la sua scelta in ragione di un'etimologia che avrebbe coniato. La parola *ποσειδῶν* contiene, infatti, due sillabe che dovevano colpire un platonico e orientare la sua scelta: *-ειδῶν*. Pletone vi avrà forse voluto vedere il genitivo del famoso termine platonico *εἶδος*. Quanto alla prima sillaba, un etimologista del XV secolo poteva perfettamente riconoscervi un'abbreviazione, quella di *πόσις*. In modo che il nome di Poseidone poteva significare, agli occhi di Pletone, «il maestro delle Idee». Questa non è che un'ipotesi, ma renderebbe ragione della scelta di questo nome, per designare il *Noῦς*, Idea delle idee e maestro «in seconda» dell'universo. Sottigliezze di questo genere possono essere intraviste, quando la mitologia non fornisce la spiegazione auspicata.<sup>26</sup>

Comunque, Pletone è molto libero rispetto ai dati della tradizione. Lungi dal sottomettersi, li piega al grado delle necessità della sua filosofia. D'altra parte, per quanto trasformata fosse, la mitologia era ingegnosamente incorporata nel sistema, ciò conferiva a questo un profumo d'antichità, in modo da soddisfare gli umanisti ai quali si rivolgeva.

Non vi sarebbe, tuttavia, da ricercare solamente l'uso che Pletone ha fatto dei dati della tradizione «ellenica», converrebbe inoltre esaminare perché non ha seguito tutte le vie aperte dai suoi maestri nel platonismo. Perché, per esempio, non accorda alcun interesse alle interpretazioni allegoriche dei neoplatonici? Perché non segue affatto Platone stesso, nel prestigioso sviluppo dei suoi miti? Abbiamo già notato il passaggio della lettera a Bessarione dove, a proposito di un testo della *Repubblica*, ammette la sua mancanza d'attenzione per i miti del Maestro.<sup>27</sup> È questa, senza dubbio, una prova supplementare della povertà della sua sensibilità poetica. È soprattutto, mi sembra, una manifestazione del suo razionalismo, alimentato da Aristotele e la tradizione, millenaria del resto, dei suoi commentatori.

Se Pletone si è impegnato nella stessa via di Platone, è perché al suo

<sup>26</sup> Si noteranno anche le indicazioni e gli accostamenti forniti da Taylor, *G. Gemistus Pletho's Criticism...*, pag. 98. Potrebbero, infatti, spiegare come dei testi d'Omero, di Proclo e di Plutarco abbiano preparato l'evoluzione di Poseidone nella teogonia di Mistrà.

<sup>27</sup> Ed. Mohler, *Aus Bessarions Gelehrtenkreis*, pag. 467, l. 20 ss.

seguito aveva ammesso l'esistenza delle Idee separate. Aveva bisogno, di conseguenza, di creare una nuova religione politeista, che doveva ricorrere ai miti per compiere la sua missione pedagogica. Ma, per mancanza di vocazione poetica, Pletone non s'abbandona affatto a questa funzione di mistagogo. Riduce la parte del mito alla porzione congrua, limitandosi pressoché ad esplorare metodicamente le risorse d'analogia che contengono i miti relativi alle genealogie degli dèi. Lo stesso, non ha pensato a far rivivere il dialogo, Pletone non si è mai sforzato di rinnovare l'incantesimo dei miti platonici.

Secondo la dogmatica, e nella sua stretta dipendenza, Pletone ha organizzato il culto con una minuzia scrupolosa. Ha concepito tutta una liturgia e l'ha disposta secondo un calendario di sua invenzione, calendario che non manca, sembra, di originalità né di merito.<sup>28</sup>

Sono incline a pensare, tuttavia, che almeno in questa parte delle sue *Leggi*, Pletone potrebbe aver ceduto, in una certa misura, alla voglia di ostentare le sue conoscenze archeologiche ed astronomiche. Vi trovò così l'occasione di dare libero corso ad alcune manie da umanista, come quella d'imitare i poemi arcaici.

Ciò che bisogna soprattutto ricordare di questi inni e preghiere, che Scolario ha avuto la maliziosa idea di conservare, di preferenza alle esposizioni teoriche dell'opera, è la concezione della religione che viene alla luce. Tutti questi passaggi non hanno che uno scopo didattico, vogliono insegnare la filosofia platonica, tramite la mitologia e l'immaginazione, affinché gli uomini siano più facilmente convinti della sua verità e agiscano in funzione dei suoi principi. Del resto, non dimentichiamolo, seguendo il nostro filosofo intellettualista, simile convinzione deve necessariamente generare atti onesti. Il ruolo attribuito alla religione è di realizzare le esigenze morali e, per questo, procurare agli uomini la beatitudine che tutti i loro atti richiamano, coscientemente o a loro insaputa.

Se questa concezione della religione può sembrare meschina, spogliata da ogni elevazione mistica, addirittura del più elementare sentimento del sacro, si comprende nondimeno l'importanza pratica incomparabile che essa rivestiva agli occhi del suo fondatore, poiché essa si confondeva per lui con la morale, essa stessa fine di tutta la ricerca filosofica e condizione della rinascita politica della Grecia.

<sup>28</sup> Questo è stato fatto oggetto di uno studio molto attento: M. -V. Anastos: *Pletho's Calendar and Liturgy*.

Per questo, del resto, Pletone si rivela ancora essenzialmente umanista. Le sue preoccupazioni non sono che apparentemente religiose. Se egli si interessa a tal punto alla teodicea, è perché vi vede la base della morale individuale e sociale. Questo moralista non ha il respiro mistico: non è né un poeta né un profeta. La sua grande preoccupazione è l'uomo, e il destino che gli ha assegnato l'Heimarmene.

Ma questa funzione, essenzialmente moralizzante, devoluta alla religione dal nostro umanista e, secondo lui, da tanti dei nostri classici, non poteva che sminuire ed infine screditare la religione, anche naturale. Se «in molti scrittori dell'antichità», e particolarmente in Platone, è un «delirio entusiasta... che crea e vivifica la religione»<sup>29</sup>, la religione non è per Pletone che il frutto della ragione raziocinante, ed anche sotto la sua forma più calcolatrice: la ragione di Stato. La sola missione che gli è attribuita nel sistema è di confezionare i miti utilitari della propaganda ufficiale.

Si può ripetere per Pletone, e per le stesse ragioni profonde, l'apprezzamento portato su uno dei suoi maestri, poiché si ritrova nella sua filosofia «questo orgoglio della saggezza plotiniana cosciente dell'infinità delle sue risorse; in essa, niente umiltà o rispettoso spavento».<sup>30</sup>

In una filosofia che non può operare distinzione fra il bene ontologico e il bene morale, vi è confusione, consecutiva e fatale, fra purificazione morale e purificazione fisica. È perché questa critica della purificazione plotiniana raggiunge allo stesso modo la religione di Mistrà: «includendo il male nel materiale e il bene nello spirituale, facendo del corpo il ricettacolo della servitù e del vizio e l'anima quello della liberazione e della virtù, dilatando, fino ad estenuarla, l'unità della persona umana, non poteva non ammettere che l'anima *in se stessa* non ha bisogno di essere interiormente purificata attraverso la notte oscura di un'agonia morale provocata e nutrita dalla coscienza acuta e mortale della sua indegnità.»<sup>31</sup> Vi è qui una differenza fondamentale, che oppone il platonismo razionalista di un Pletone alla concezione cristiana, e impedisce la sua morale di trasformarsi in ascesi e la sua metafisica in mistica.

<sup>29</sup> A. Delatte, *Les conceptions de l'enthousiasme chez les philosophes présocratiques*, Parigi, 1934, pag. 23. Per il suo razionalismo, Pletone non si oppone solamente alle tradizioni liturgiche del cristianesimo, ma a tutte le religioni dei misteri e, di conseguenza, alle concezioni pagane di Giuliano e di Proclo stessi. Vedere, in questo senso, le riflessioni di Parisotti, *Idee religiose...*, pag. 13 s.

<sup>30</sup> M. De Corte, *Aristote et Plotin*, Parigi-Bruxelles, 1935, pag. 227.

<sup>31</sup> *Op. cit.*, pag. 225 s.



## 2. - LE TRADIZIONI ELLENICHE A BISANZIO

Il platonismo di Mistrà mirava alla restaurazione integrale dell'ellenismo. Restava naturalmente inteso che le credenze e il culto pagani dovevano essere epurati. Non era più questione, per esempio, di ristabilire sacrifici sanguinosi, né alcuna delle innumerevoli pratiche superstiziose dell'Antichità. Su questo punto, l'opera del cristianesimo era irrevocabile. Ma, a parte queste poche restrizioni, l'opera di Pletone continuava, riprendeva dall'inizio quella dell'imperatore Giuliano. Del resto, la parentela fra la prima «reazione» pagana e quella di Mistrà non è affatto in questione. L'influenza dei platonici anti-cristiani dell'Antichità è evidente, e del resto riconosciuta. La questione che si pone è piuttosto quella di sapere se questa azione fu unicamente libresca, o se essa si è fatta sentire attraverso una tradizione vivente, trasmessa fedelmente, di generazione in generazione, durante tutto il Medio Evo bizantino e ortodosso. Si sa, infatti, che Sathas ha sostenuto l'esistenza di una tale tradizione.<sup>32</sup>

Malgrado le ricerche e le testimonianze accumulate dal suo autore – e che meriterebbero una critica, scrupolosa senza dubbio, ma benevola –, questa ipotesi non ha ancora ricevuto una conferma pienamente convincente. Ed è ben dubbioso che essa possa mai uscire totalmente dall'indecisione attuale. Se, infatti, l'ellenismo ha dovuto presentarsi come una tentazione ai letterati bizantini di tutte le generazioni, è anche possibile pretendere che esso si sia trovato, in tutte le epoche, per soccombervi, come provare che questi apostati si siano organizzati in una vera società segreta, con lo scopo di trasmettere la fede pagana?

<sup>32</sup> Nell'introduzione al tomo VII (Parigi, 1888) dei suoi *Documents inédits, relatifs à l'histoire de la Grèce au Moyen Age*, C. -N. Sathas ha raccolto tutto ciò che considerava come indizi favorevoli all'esistenza di una resistenza pagana, organizzata nella clandestinità. La prima parte della tesi, vale a dire l'esistenza di una corrente ellenica a Bisanzio, in tutte le epoche della sua storia, può essere considerata come praticamente stabilita, mi sembra. Su questo punto, la difficoltà consiste nel misurare esattamente la portata di ogni fatto, di ogni testimonianza, e soprattutto di precisare, per ciascun pensatore, se egli ha realmente optato per l'ellenismo contro il cristianesimo, o si è limitato a tentare, per tutta la sua vita, una sintesi impossibile. – Per la seconda parte della tesi, la dimostrazione sembra più difficile da amministrare. Osserviamo, tuttavia, in suo favore, che a Bisanzio, come nell'Antichità, «l'insegnamento fu quasi esclusivamente orale» (P. -E. Stéphanou, *Jean Italos philosophe et humaniste*, Roma, 1949, pag. 82). Noi abbiamo potuto vedere come questo sistema aveva ancora i favori di Pletone (vedere in precedenza pag. 136). È certo che vi erano là le condizioni ideali per la trasmissione delle dottrine esoteriche. L'ellenismo ha potuto trarne profitto. La trasmissione organizzata delle dottrine manichee, attraverso tutto un millennio, non ha lasciato molte tracce scritte più probanti, essa è tuttavia indubitabile.

Comunque sia, bisogna guardarsi da un eccesso di scetticismo. Pletone non fu certamente il primo «Elleno» che Bisanzio abbia conosciuto, dall'epoca di Giuliano. Altri spiriti, prima di lui, hanno dovuto subire un'evoluzione simile alla sua. Ed è legittimo supporre che abbiano tentato normalmente, anche loro, di comunicare le loro convinzioni agli amici e ai discepoli.

In tutte le epoche del resto, la seduzione dell'ellenismo è denunciata, con persistenza, dagli autori cristiani. Per la generazione che precedette quella di Pletone, ricordiamo il corrispondente «troppo elleno» di Cidone, che cercava a Mistrà lo spirito di Sparta e un rifugio contro l'inquisizione romana.<sup>33</sup> Il giovane Gemisto ha potuto incontrare questo «filosofo Giorgio» nel circolo del suo maestro e molti altri umanisti animati dallo stesso entusiasmo per l'Antichità greca.

Malgrado i lavori meritori, intrapresi da una generazione, siamo ancora troppo male informati sulla vita dello spirito a Bisanzio, nel corso dei secoli XIII e XIV, per precisare in quale misura e, soprattutto, per quali cammini spirituali gli studi classici, così ben coltivati da Planude a Pletone, hanno potuto favorire una rinascita concomitante della filosofia pagana.

È alla fine dell' XI secolo e all'inizio del XII, che l'«ellenismo» è testimoniato più chiaramente fra i letterati di Bisanzio. Psello lo insegnò, più o meno apertamente, nell'Università di Stato, restaurata per sua premura, a Costantinopoli.<sup>34</sup> Malgrado il precedente dei Padri, la cui stima per il platonismo era evidente, malgrado i riguardi dell'abile uomo che era Psello, il suo insegnamento fece scandalo, offendendo le pie orecchie, «abitate fino a quel punto dei commentari di scuola sulle opere di Aristotele, e il passo che egli dedicava a Platone e ai neoplatonici, meravigliava anche i suoi amici. Dovette giustificarsi in una professione di fede al Monomaco».<sup>35</sup>

È già, si vede, l'opposizione che noi ritroviamo, nel XV secolo, fra l'aristotelismo ecclesiastico di uno Scolario e il platonismo ellenizzante di Pletone.<sup>36</sup> Il P. Salaville aveva ben osservato, Platone «era piuttosto

<sup>33</sup> Vedere in precedenza pagg. 49-51.

<sup>34</sup> Sulla restaurazione dell'Università sotto Costantino IX Monomaco, nel 1405, vedere L. Bréhier, *La civilisation byzantine*, Parigi, 1950, pagg. 470-476, e l'opera, sempre indispensabile, di F. Fuchs, *Die höheren Schulen von Konstantinopel im Mittelalter*, Lipsia, 1926, pagg. 24-35 (dove si troverà l'indicazione precisa di tutte le fonti).

<sup>35</sup> P. Joannou, *Psellos et le monastère Τὰ Νάρσσοῦ*, in *Festschrift Franz Dölger...gewidmet* (= *Byzantinische Zeitschrift*, t. XLIV, 1951), pag. 284 s.

<sup>36</sup> Non meno significativo è il modo in cui si glorificò un altro nemico di Pletone, di essere «il discepolo di pescatori e calzolari piuttosto che quello di Pletone, ὁ Πλήθωνος καθηγητής». Vedere: Kamariotès, *Oratio...*, pag. 106, cf. *op. cit.*, II, pagg. 222 e 224, dove l'autore dà come esempio e come testimonianza della verità cristiana la conversione dei platonici – è a Dionigi l'Aeropagita che egli pensa – «che hanno abbandonato le chiacchiere di Platone per seguire Paolo ed insegnare la sua dottrina agli altri». Fino alla fine dell'opuscolo, e particolarmente le

in orrore alla gente di chiesa, e quando Psello, stanco delle seccature politiche, all'inizio del 1055, si rifugiò nei conventi dell'Olimpo bitinico..., ci racconta che al solo nome del filosofo ateniese, i monaci si segnavano e balbettavano degli anatemi contro il Satana ellenico»<sup>37</sup>.

Del resto, non vi erano che i cristiani incolti a pensare così. Xifilino stesso, eminente restauratore degli studi di diritto e, in seguito, patriarca ecumenico, prese francamente parte contro il platonismo. Rimproverò al suo amico Psello di «volere rovesciare la Chiesa per rinnovare le follie del paganesimo basando l'edificio sociale e morale sulle idee di Platone e di Crisippo». Per lui, la sua opinione era formulata: «gli ammiratori di Platone smettevano di essere cristiani.»<sup>38</sup>

Lo storico deve qui diffidare degli anacronismi. Avvicinando un teologo bizantino, deve perdere l'abitudine contratta dalla lettura degli antichi Padri o dei pensatori moderni, che esprimono il loro pensiero incomparrabilmente con più spontaneità. Bisogna ricordarsi inoltre che, nell'alto Medio Evo, Bisanzio fu più attiva dell'Occidente. Il movimento spirituale che, nella Chiesa latina, generò l'agostinismo, non si protrasse indefinitamente nei Greci. Al contrario, da Giustiniano, con la chiusura della scuola di Atene e la condanna di Origene, la reazione anti-platonica era definitivamente prevalsa nella Chiesa bizantina.<sup>39</sup> Sembra, che questa avesse preso maggiormente coscienza degli stretti rapporti che univano platonismo ed ellenismo. D'altra parte, la rinascita dell'aristotelismo ed il felice uso che ne fece l'ultimo dei Padri e primo degli scolastici, Giovanni Damasceno († 749), procurarono alla teologia bizantina un supporto, più

---

pagine inedite, scoperte da Ch. Astruc nel Parigi Suppl. gr. 1248 (ff. 5-8v), sviluppano simile apologia e rimproverano a Pletone di essere orgogliosamente insorto contro una tradizione così provvidenzialmente stabilita.

<sup>37</sup> S. Saville, *Philosophie et théologie ou Épisodes scolastiques à Byzance de 1059 à 1117*, in: *Échos d'Orient*, 33 (1930), pag. 135. È lo stesso timore del credente davanti al platonismo che ispirava, ancora nel XV secolo, questa preghiera di Giorgio di Trebisonda alla fine della Passione d'Andrea di Chio: «Tu vero praecipue Martyr Christi, praecor intercedas ad Dominum...pro Ecclesia universali...pro summo Pontifice Paulo Secundo, cuius tempora martyrio tuo decorasti... et sicut in Graecia perfidiam (quella dei Turchi) dejecisti, sic insurgentes in Italia Platonicos intercessionem tua reprime.» *Acta Sanctorum*, Maii t. VII, pag. 184.

<sup>38</sup> Salaville, *op. cit.*, pag. 136.

<sup>39</sup> Dopo essere stato l'oggetto di vivaci controversie dalla sparizione del grande Alessandrino, l'origenismo fu condannato sempre più severamente. Finalmente, Giustiniano e i suoi concili (di cui il V°, ecumenico, del 553) lo trattarono come un precursore del paganesimo e anatemizzarono le sue tesi platoniche. Si troverà uno stato e una bibliografia della questione nell'articolo *Origénisme* di G. Fritz, *Dictionnaire de Théologie catholique*, XI 2 (Parigi, 1932), col. 1565-1588.

umile e più sicuro dell'ambiziosa filosofia di Plotino o di Proclo.<sup>40</sup>

Col rischio di meravigliare gli storici del pensiero occidentale abituati a guardare il platonismo attraverso l'Areopagita e S. Agostino, o ancora con gli occhi dei nemici medioevali dell'averroismo, bisogna convenire con lo storico di Psello, che a Bisanzio, «Aristotele fu il solo filosofo ammesso dalla Chiesa. Nei primi secoli della nostra era, il platonismo e il plotinismo occupavano un posto molto importante negli scritti dei Padri della Chiesa.<sup>41</sup> Ma ben presto, l'autorità di Aristotele fu collocata allo stesso piano di quella dei platonici, e l'influenza di Aristotele si innalzò in misura sempre crescente. Più gli investigatori logici ottenevano credito, più il formalismo prendeva autorità nella Chiesa d'Oriente. In Leonzio di Bisanzio, che muore verso il 543, le formule cristologiche del concilio di Calcedonia sono spiegate con la terminologia di Aristotele. Giovanni Filopono fa il commentatore di Aristotele... In generale i membri della Chiesa greca ritenevano Aristotele come il solo filosofo le cui teorie si

<sup>40</sup> Il P. Stéphanou (*Jean Italos*, pag. 30) fa giuditiosamente osservare che dei platonizzanti del tipo di Psello non si contentavano del «Platone dei Dialoghi», ciò che, egli valuta, «non gli avrebbe creato molte difficoltà». Adottando «il neoplatonismo di Proclo, che lontano da essere una filosofia relativamente astratta, come il contenuto dei Dialoghi o l'aristotelismo, è in realtà un sincretismo filosofico e religioso, intimamente legato al paganesimo», questi intellettuali dovevano urtarsi con la Chiesa. Non si limitavano più a riprendere gli «elementi assimilabili, per incorporarli in una sintesi cristiana, così come aveva fatto un tempo lo pseudo-Dionigi.» Miravano, invece, «prima di tutto, a far rivivere il pensiero antico», in se stesso. È ciò che vorrà ugualmente Pletone, senza riguardi per le esigenze della fede cristiana.

<sup>41</sup> Il platonismo di certi Padri meriterebbe del resto di essere studiato più da vicino. Bisognerebbe soprattutto scoprirne le intenzioni. Vedere, a questo proposito, la comunicazione di A. de Ivanka, *But et date de la composition du «corpus areopagiticum»*, al VI° congresso intern. di studi Bizantini (riassunto apparso negli *Atti*, t. I, Parigi, 1950, pagg. 239-230). Questo buon conoscitore del platonismo dei Padri vi dichiarava (le parole sottolineate, lo sono da lui): «siamo abituati a ritenere le opere dell'Areopagita come la via dell'irruzione del neoplatonismo nel pensiero cristiano - talvolta anche come l'inizio di una deformazione del pensiero cristiano tramite il neoplatonismo. Non si può negare che questi scritti abbiano largamente contribuito ad introdurre gli elementi neoplatonici nella filosofia cristiana, e i termini della mistica dei neoplatonici nella lingua della mistica cristiana. Ma il vero scopo degli scritti dell'Areopagita è stato in effetti di fare dei proseliti alla filosofia neoplatonica fra i cristiani?...La situazione spirituale nella quale dobbiamo ricollocare il *corpus aeropagiticum* per comprendere del tutto le sue intenzioni è... la seguente: la propaganda di Giuliano, grazie all'aureola di una filosofia profonda e di un mistero esoterico per la quale sapeva evitare le riforme del paganesimo, faceva dei proseliti fra i cristiani. Bisognava creare un contrappeso a queste influenze mostrando che la dottrina cristiana, anch'essa, può essere espressa nei quadri di una concezione gerarchica del mondo e nei termini mistici che esercitavano una tale attrattiva sulla gente di questa epoca.» Questo opportunismo inquadra meglio la psicologia di un falsario che una convinzione profonda e veramente filosofica. Sul personaggio o, almeno, sull'ambiente del monofisita che si fece passare per il discepolo di S. Paolo, vedere E. Honigmann, *Pierre l'Ibérien et les écrits du Pseudo-Denys l'Aréopagite*, nelle *Mémoires* dell'Académie royale Belgique, Classe des Lettres..., Collection in-8°, t. XXVII (1952), fasc. 3.

accordano con il corpo delle dottrine cristiane, mentre le idee di Platone sembravano loro in contraddizione con lui.»<sup>42</sup>

In verità – e tale è forse, insomma, la causa primaria dei malintesi –, la storia della filosofia e, per conseguenza, quella della teologia, non sembrano aver apprezzato, nel suo giusto valore, l'avvenimento di prima grandezza che fu, in realtà, la salita irresistibile degli studi peripatetici, dal I secolo al XVI secolo. Questa tradizione «senza alcuna sutura... ha un'importanza storica che si può difficilmente esagerare».<sup>43</sup>

Nel XI secolo, all'epoca di Psello, l'Impero era, d'altra parte, da lungo tempo identificato già con l'Ortodossia, e la condizione posta alle menti vi era divenuta quella di un regime «totalitario». Non ci si deve attendere dunque di incontrarvi delle esposizioni originali, né abbondanti critiche dei luoghi comuni ufficialmente accettati. Bisogna, d'altra parte, guardarsi dall'accogliere, come oro colato, tutte le dichiarazioni che si mostrano conformi alla «linea» del partito al potere, soprattutto quando esse prendono la forma di «autocritica» o di professioni di fede sollecitate. In compenso, il minimo indizio d'opposizione dovrà essere accuratamente registrato, come necessariamente significativo. Ma quale importanza bisognerà accordare ad un documento che osa prendersela coi dogmi essenziali

<sup>42</sup> Ch. Zervos, *Un philosophe néoplatonicien du XI<sup>e</sup> siècle: Michel Psellos...*, Parigi, 1919, pag. 215. Tatakis, anche lui (pag. 113) ha ben riconosciuto, nella «Fonte della conoscenza», «l'intenzione di rendere inutile la filosofia dell'apparenza», costituendo un sistema concorrente, dove «il posto della filosofia primaria [sola apprezzata dai platonici] è occupato dalla teologia», e dove la ragione si trova caricata di bisogni subalterni, nello spirito di Aristotele e non di Platone. Dopo una serie di conflitti di cui dovremo dire qualche parola, Manuele I (1143-1180) operò «una profonda riforma dell'università, installandovi un insegnamento esclusivamente aristotelico. È ciò che mostra la lezione di apertura di Michele d'Anchialé, il futuro patriarca, nominato console dei filosofi e presidente della Facoltà di filosofia. Si congratulò con Manuele di aver ridato onore alla filosofia, ma taglierà «ciò che è marcio» (il neoplatonismo) e insegnerà la logica, la dialettica, la fisica, la metafisica, l'astronomia, la meteorologia secondo il sistema di Aristotele» (cf. L. Bréhier, *La civilisation byzantine*, Parigi, 1950, pag. 477). Questo discorso inaugurale è conservato e conservato all'Escorial (ms Y-II-10, f. 132-139v) ed è stato analizzato da F. Fuchs, *Die höheren Schulen von Konstantinopel...*, pag. 50 s.

<sup>43</sup> É. Bréhier, *Histoire de la philosophie*, I, 2, pag. 445. A Bisanzio la salita dell'aristotelismo fu particolarmente precoce. Del resto è ciò che può mascherarla agli occhi di molti, poiché, dall'epoca di Aréthas, essa provocò delle resistenze fra i letterati. Nondimeno il carattere ufficiale dell'aristotelismo era così ben stabilito che si è potuta ammirare l'audacia di Psello: «il suo atteggiamento non mancava di coraggio... Egli fu il primo a reagire contro la filosofia della Chiesa, che non vedeva che Aristotele, e si può considerarlo come il promotore di un movimento che, senza interruzione, ha per risultato il platonismo del Rinascimento.» (R. Guiland, *Essai sur Nicéphore Grégoras*, Parigi, 1926, pag. 216. Secondo questo autore, pag. 217, Grégoras e, più ancora, il suo maestro Metochite sono i principali intermediari fra Psello e Pletone). Si aspetta con vivo interesse l'opera su Grégoras, alla quale lavora, da anni, J. Verpeaux.

della religione regnante? Ora, questo documento straordinario esiste, ma solamente dall'inizio del XII secolo.

Il *Vaticanus gr. 87* conserva, in seguito alle opere di Luciano, un dialogo scritto da un emulo di questo spirito forte, nella prima metà del XII secolo.<sup>44</sup> Sotto la copertura dell'anonimato, l'autore vi ha immaginato una piacevole discesa agli inferi, che gli permette di esprimere le sue opinioni, particolarmente sulla posizione dei due principali filosofi del XI secolo e il loro atteggiamento verso il dogma della Chiesa.

L'eroe della storia racconta le avventure che gli sono accadute in occasione di un pellegrinaggio a Tessalonica, per S. Demetrio (26 ottobre). Malgrado tutta la sua devozione ed un'evidente protezione divina all'andata, Timarione – è il nome dato al personaggio e al dialogo – fu esposto ai più ingiusti demoni. Aveva, per tre giorni, preso parte agli uffici e, naturalmente, un po' anche alla fiera che, più della festa religiosa, attirava mercanti di Spagna, Portogallo e Francia, così come d'Oriente. Il quarto giorno, il pover'uomo contrasse la dissenteria. Il male sembrava dapprima benigno, riprese il cammino di Costantinopoli; ma il viaggio si trasformò in un vero calvario. Infine, prima di volgere al termine, una notte mentre tentava di dormire, il moribondo vide due demoni psicagoghi buttarsi su di lui. In virtù delle leggi della medicina – la critica dei medici è uno degli scopi evidenti del libello –, essi negano all'anima di Timarione il diritto di restare in un corpo, così ridotto a tre elementi. Bisogna sapere, infatti, che il quarto, la bile, era completamente defluita. La trascinano quindi a forza nel soggiorno dei morti.

In seguito a diverse avventure, immaginate per criticare la politica, la medicina e la letteratura del tempo, Timarione ha l'occasione di porre lagnanze contro i suoi rapitori, davanti ai celebri giudici infernali:

<sup>44</sup> Il manoscritto stesso data al XIV secolo, vedere M. Wittek, *Liste des manuscrits de Lucien*, in *Scriptorium*, VI (1952), 309-323, sub n° 133. Il dialogo non fu ignorato a Bisanzio. Si possiede una lettera (pubblicata da M. Treu, *Ein Kritiker des Timarion*, in *Ryz. Zeitschrift*, 1, 1892, pagg. 361-365) del grande logoteta e agiografo Costantino Akropolites (fine del XIII secolo), che denuncia l'ellenismo del pezzo. Il dialogo stesso è stato pubblicato e tradotto in latino, con due altre imitazioni di Luciano, da Hase, *Notices et extraits de la Bibliothèque impériale*, IX, 2 (Parigi, 1813), pagg. 125-268 (è a queste pagine che rimanderanno le cifre poste dopo le citazioni). Una riedizione, con traduzione tedesca, è stata data da Ellissen, al t. IV dei suoi *Analekten* (1860). Un commentario, di ordine essenzialmente filologico, è stato pubblicato, sotto forma di tesi, da H. Tode, *De Timarione dialogo byzantino*, Gryphiae, 1912. Recentemente, il dialogo è stato tradotto in russo, da S. V. Poljakova e I. V. Filenkovska, con introduzione di E. E. Lipsic (vi si trova menzionata la bibliografia), in *Vizantijskij Vremennik*, 6 (1953), pagg. 357-386.

il Cretese Minosse e il Greco Eaco.<sup>45</sup> Bisogna notare che in ragione del caso particolare, a loro sono stati aggiunti degli esperti in medicina, discretamente infatuati del resto, di Esculapio e Ippocrate.<sup>46</sup> Inoltre, benché non ci fosse niente da temere, ci assicura l'autore, dell'imparzialità o dell'integrità dei saggi pagani dovendo giudicare dei cristiani, in ragione tuttavia dell'estensione presa dalla setta dei «Galilei», il tribunale aveva ricevuto un assessore cristiano con diritto di veto. Il personaggio promosso a questa funzione è l'imperatore iconoclasta Teofilo (829-842), che l'autore ci rappresenta del resto ironicamente doppiato dal suo angelo custode.<sup>47</sup>

I due psicopompi tentano, una volta di più, di discolarsi, invocando la teoria dei quattro elementi, ma invano. Grazie ai consigli e all'arringa di Teodoro di Smirne, che aveva riconosciuto il suo discepolo (pagg. 207, 213, 218), Timarione l'ha vinta, e i suoi rapitori sono destituiti. Può risuscitare, terminare la parte di vita che il Destino gli aveva accordato, e fare le libagioni di zuppa di porco di cui il suo maestro e guida, Teodoro, è crudelmente privato dopo la sua morte (pag. 219).

Sul cammino del ritorno, il felice mortale poté soddisfare la sua curiosità e vedere come si comportavano fra di loro i filosofi nell'altro mondo. I grandi pensatori antichi conversavano con serenità e dignità. Improvvisamente «Giovanni d'Italia volle sedersi accanto

<sup>45</sup> L'autore atticista fa osservare (pag. 214) che questo giudice è un greco autentico (ἰκκριβῶς Ἕλληνα), originario della vecchia Grecia (ἐκ τῆς παλαιᾶς Ἑλλάδος). Così, non appena scorge un nuovo arrivato, «Ionico» o «Dorico», si mette, sembra, «a chiacchierare e scherzare con lui». Si constata che il patriottismo neoellenico, secondo la modalità di Pletone, getta radici profonde nel medio Evo propriamente bizantino.

<sup>46</sup> La presenza dei medici fra i giudici non è «spiegata molto chiaramente» per Ch. Diehl (*Seminarium Kondakovianum*, IV, 1931, pag. 33). Ma egli deve aver letto molto distrattamente il dialogo, poiché sistema fra i giudici celebri Galeno, mentre Timarione collega espressamente ad una buona fortuna particolare l'assenza di questo medico, che «si era fatto scusare perché doveva scrivere dei complementi al suo trattato sulle febbri» (214 s).

<sup>47</sup> Ed. Hase, pag. 221. Ch. Diehl è stato fortemente intrigato da questa funzione, accordata ad un imperatore notoriamente iconomaco. Ha consacrato una comunicazione all'Accadémie des Inscriptions et Belles-Lettres (*Comptes rendus...*, 1929, pag. 332 s.) e un articolo (*La légende de l'empereur Théophile*, nel *Seminarium Kondakovianum*, IV, 1931, pagg. 33-37) a ricercarne le ragioni. Il ricordo vivace di un giudice integro è stato così messo bene in rilievo. Tuttavia, lo storico grave ha misconosciuto troppo il tono umoristico del documento. Per l'Elleno malizioso che ha scritto il Timarione, la scelta di un iconomaco si giustificava abbastanza per un sovrappiù di umorismo che apportava alla situazione. Allo stesso modo, la presenza dell'angelo custode di Teofilo. Senza dubbio, Teodoro di Smirne spiega, nel modo più serio del mondo, a Timarione meravigliato che gli imperatori cristiani possiedono tutti un tal consigliere celeste (Hase, pag. 221), facendo ben certamente allusione per questo all'autorità indiscutibile, infallibile, che pretendevano farsi riconoscere gli autocrati ortodossi (Alexis Comneno in particolare). Ma come ha potuto Diehl prendere tutto questo alla lettera (pag. 34)? A questa stregua, chi non sarebbe infallibile? L'eminente bizantinista ha dimenticato che, secondo la fede, lui stesso era guardato da un angelo, non meno impeccabile! È precisamente la credenza che l'autore voleva ridicolizzare.

a Pitagora» (pag. 235). Questo lo respinse ingiuriandolo: «Cosa! tu porti i vestiti dei Galilei, oh il più impuro degli uomini, un abito, per quelli che lo sostengono, divino o celeste, vale a dire il battesimo, e tu vorresti dopo questo, prendere posto fra di noi, che abbiamo consumato la nostra vita nella scienza e nei ragionamenti filosofici (σοφία συλλογιστική)! Delle due cose l'una, toglimi questa nuova veste<sup>48</sup>, o abbandona al più presto la nostra confraternita, φρατρία» (par. 235). Ma Italo pretese di conservare il suo vestito battesimale. Provò allora a fare il fanfarone accanto «al cane di Diogene». Ma fu necessario l'intervento del suo compatriota Catone per spedirlo nella gola del «cinico», poiché si ricordava del rispetto di cui lo circondava il re Alessandro stesso, «mentre, gridava a Giovanni, tu che sei un fetente a Bisanzio, che sei anche detestato da tutti i Galilei, tu osi parlarmi dall'alto. Per la filosofia del cane, di cui io sono il capo, se tu osi ancora una volta rivolgerti a me, ti servirà una seconda tomba e un doloroso trapasso» (pag. 236). La buon'anima di Catone prova ad introdurre l'Italiano nel cerchio degli antichi retori, ma essi cacciano a colpi di pietre il pretenzioso personaggio che, nella sua vita, non era stato nemmeno un buon grammatico.<sup>49</sup> Respinto ovunque, l'antico «console dei filosofi» invocava «Aristotele! Aristotele!» e gemeva «oh sillogismo, oh sofismi, dove siete? Se voi foste stati qui, avrei ora trionfato su questi filosofi e retori stupidi, anche sul peggiore di tutti, su questo Paflagone, su questo mercante di maiali» (pag. 237).

L'allegoria è trasparente. Il pensiero antico, reputa l'autore anonimo, può essere rapportato a due tendenze principali: lo spiritualismo e il materialismo.<sup>50</sup> Ora il cristianesimo, pretendendo attingere ad altre fonti di conoscenza che non «la scienza e il ragionamento», è incapace di trovare un accordo vero con l'una o l'altra di queste dottrine elleniche. Bisogna scegliere fra la fede cristiana e la filosofia greca, è a ciò a cui non si è potuto rassegnare un Giovanni Italo, così si è arenato, «rigettato come sozzura (κάθαρμα)» dagli Elleni radicali e, allo stesso tempo, «oggetto di orrore per tutti i Galilei».

<sup>48</sup> L'autore del dialogo è dunque urtato dal carattere «nuovo» che rivendica la «rivelazione» cristiana, così come lo sarà Pletone.

<sup>49</sup> Anna Comnena (ed. Reifferscheid, I, pag. 179 s.) ci conferma il dettaglio. Si vede per questo che il Timarione deve essere un intreccio di allusioni.

<sup>50</sup> Tale è almeno il modo in cui io mi spiego la scelta del portavoce. Ci si è domandati perché Platone non era messo in scena, di preferenza a un Diogene (Tode, *op. cit.*, pag. 32), ma Pitagora era sufficiente senza dubbio per i fini dell'autore, non era il più prestigioso rappresentante dello spiritualismo greco? Ricordiamoci che gli era stata attribuita la scoperta della metempsicosi, dottrina ellenica per eccellenza. D'altra parte il materialismo doveva essere rappresentato.



Gli storici ammettono d'abitudine che Italo fece troppe concessioni all'ellenismo.<sup>51</sup> Certi mettono anche in dubbio la sincerità della sua adesione ai dogmi della Chiesa. Uno Psello, al contrario, avrebbe saputo difendersi meglio contro l'apostasia.<sup>52</sup>

Non era di tale avviso, tuttavia, l'apostata che, poco dopo gli avvenimenti, scrive il *Timarione*. Non rappresenta affatto Psello,<sup>53</sup> accolto con grandi riguardi dagli stessi pagani che hanno respinto Italo (pag. 237 s.)? Aggiungiamo che Teodoro di Smirne, questo buon maestro e mentore di Timarione nell'Ade, non doveva avere una reputazione di ortodossia molto forte. In ogni caso, le spiegazioni messe sulla sua bocca sono quelle di un perfetto libertino. Notiamone una delle più significative: spiegava al povero Timarione che non aveva nulla da dubitare sul fatto che i giudici infernali erano dei pagani idolatri (ἐλλήνοθρήσκοι), perché erano stati scelti per la loro scrupolosa equità. Aggiunge allora questa sorprendente professione di libero pensiero: «la differenza di opinione religiosa (θεολογία) in coloro che devono giudicare, non ha influenza su di loro, poiché è permesso a ciascuno di seguire liberamente il partito (αἵρεσις) che vuole» (pag. 215).

Lo storico della filosofia, troppo esclusivamente preoccupato della

<sup>51</sup> Il P. Salaville, da parte sua, evitava di concludere: «solamente uno studio attento delle sue opere (di Italo) potrebbe fare luce» (pag. 145). Niente è meno certo. È supporre che un eretico doveva necessariamente consegnare la sua eresia per iscritto. Nei regimi totalitari, i discorsi da tavola ed altre riflessioni improvvisate hanno più significato che le dichiarazioni i cui termini sono stati accuratamente pesati. Senza dubbio queste dicerie, che hanno fatto condannare molti teologi ed altri intellettuali nel passato, non sono facilmente controllabili dallo storico; ma questo non gli dà sicuramente il diritto di ignorarli, per accordare piena fiducia ai soli scritti di un pensatore incriminato. Troppe «riabilitazioni» sono così acquisite, a dispetto di una sana critica. Del resto, l'inchiesta proposta, nel caso di Italo, è stata recentemente eseguita dal P. P. -E. Stéphanou (*Jean Italos, philosophe et humaniste*, Roma, 1949), ed è molto giusto che egli abbia trovato due passaggi sospetti negli scritti del «console dei filosofi» (testi riuniti, *op. cit.*, pag. 58)! Concernono l'eternità del mondo; il contesto ancora non prova che queste espressioni rappresentino «delle convinzioni personali di Italo».

<sup>52</sup> Tale è in particolare il sentimento dello storico della filosofia bizantina (Tatakis, pag. 214). Questo risulta dal fatto che si trova forzato a riservare un posto alle confessioni e ritrattazioni di Italo, mentre di Psello non possiede che delle professioni di fede. È scansare troppo facilmente la testimonianza del *Timarione*. Tatakis segnala solamente il dialogo, a proposito del successore di Italo (pag. 216), per concludere del resto con ragione: «Teodoro di Smirne ritorna dunque più fedelmente alla tradizione di Psello». Ma che era dunque questa tradizione, se non il «paganesimo intellettuale di Psello». (Zervos, *op. cit.*, pag. 224)?

<sup>53</sup> Psello non è disegnato col suo nome, come lo è Giovanni Italo. La segnalazione data è tuttavia sufficiente a farlo riconoscere dai critici: è il grande «sofista di Bisanzio», che ha indirizzato all'imperatore un discorso talmente apprezzato, il cui *incipit* celebre è dato: Ὁ βασιλεῦ ἡλίε (ed. da Sathas, *Bibliotheca Graeca Medii Aevi*, t. v, pagg. 106-117). Vedere a questo proposito: J. Draeseke, *Neue Jarhb. f. d. kl. Altertum*, 29 (1912), pag. 356 ss., e il suo articolo precedente: *Michael Psellos im Timarion*, in *Byzant. Zeitschrift*, pagg. 483-490.

concatenazione logica delle idee, rischia di rappresentarsi i pensatori di una volta come degli spiriti puri, dimenticando la loro incarnazione storica. Per scoprire la reale posizione di Psello, o di ogni altro pensatore del tempo, non ci si può contentare di rilevare le dottrine professate nelle opere pubblicate e di esaminarne la coerenza logica. Se Psello è una delle glorie meno discutibili delle lettere e del pensiero greco medioevali, bisogna anche ricordarsi che egli è il rappresentante più completo del cortigiano, dell'uomo politico che doveva far carriera in un regime totalitario. È nella sua *Cronografia* che il suo genio appare in tutta la sua prontezza. Si pensi a Talleyrand, quando lo si vede succedere a se stesso e salire fino alla vetta del potere, attraverso gli intrighi e le rivoluzioni di palazzo. Non si può accordare lo stesso trattamento alle dichiarazioni di uno spirito tanto astuto come Psello, e a quelle di un uomo impulsivo e testardo, quale fu, sembra, Giovanni Italo.<sup>54</sup>

In queste condizioni – la cosa può ancora verificarsi ai nostri giorni – non è troppo paradossale stimare che il più temerario dei due non fu il più eretico, né il più colpevole, il più severamente punito. Tutto sommato, non bisogna dimenticare i cambiamenti politici intervenuti. Come sarebbe stato perseguito Psello? È il suo successore che doveva essere colpito dalla reazione, pervenuta al potere nel frattempo. Alessio, Anna Dalassena, i loro monaci e sostenitori, dovevano esigere una condanna dei letterati, sostenitori di un regime abolito dalla loro rivoluzione. Gli atti del processo attestano chiaramente che il patriarca tentò prima di salvare Italo, poi, davanti alla necessità di accordare una vittima lo sacrificò. Fu un modo di salvare i discepoli e gli amici del filosofo. L'interessato era forse consenziente, del resto. In ogni caso, accettò di pronunciare tutte le confessioni e gli anatemi che gli chiese il patriarca.

Gli atti del processo di Italo confermano la testimonianza del *Timarione*: vi erano allora a Bisanzio due partiti estremisti che tentavano di attirare a sé, o di respingere nell'altro campo, i sostenitori di soluzioni intermedie. L'autore della satira era un Elleno radicale, mentre la madre del basileo e i suoi consiglieri rappresentavano gli ortodossi integralisti e fanatici. È fra questi due estremi che bisogna, mi sembra, situare Giovanni Italo e i

<sup>54</sup> Questo carattere di Italo è stato dipinto, sotto vivi colori, da Anna Comnena, e le altre nostre fonti ne confermano i tratti principali. L'uomo aveva, senza dubbio, le qualità dei suoi difetti. La sua testardaggine non fu tuttavia che onestà intellettuale: non accettò di anatematizzare tutto quanto si volesse, come tanti altri accusati. Pretese fare delle distinzioni che, naturalmente, aggravarono il suo caso; vedere: P. -E. Stèphanou, *op. cit.*, pagg. 71 e 75.

membri colti dell'alto clero che tentarono di salvarlo. Lo storico gesuita che ha preso recentemente in esame questa questione, ne ha bene affermato l'«economia»: «Allarmato dal fermento delle nuove idee che circolavano nelle scuole e nei circoli intellettuali» e, d'altra parte, «pressato dall'azione del partito monastico», degli integralisti si direbbe oggi, «il sinodo si vide nella necessità di agire». <sup>55</sup> Volle contentarsi di una professione di fede e tentò di rimettere «l'affare negli archivi nella speranza che la polvere finisse per seppellire tutto». <sup>56</sup> Portato e mantenuto al potere dalla «stretta ortodossia», Alessio Comneno dovette accettare di diventare l'esecutore delle sue alte opere: i roghi si accesero nell'ippodromo, e un sospetto come Italo poté stimarsi fortunato di esserne uscito con una reclusione in un monastero. <sup>57</sup>

Il filosofo tentava di tenere, contemporaneamente, il dogma della Chiesa e le dottrine neoplatoniche, conformi alle conclusioni della sua ragione.

Questo orientamento ci è confermato dalla condotta dei discepoli di Italo, che tentarono, in diverse riprese, di chiarire i problemi cristologici con l'aiuto del neoplatonismo. Come molti dei Padri della loro Chiesa, servendosi di questa filosofia, dovevano difficilmente evitare il subordinazionismo. Si esposero così ai colpi di nuove condanne.

Questi teologi – per la maggior parte prelati – erano verosimilmente animati dal sincero desiderio di conciliare la fede e la filosofia. Le loro eresie possono fornire la prova della loro volontà di mantenersi nella fede. Come il loro maestro Italo, erano piuttosto dei «modernisti», all'occorrenza degli «ellenizzanti», non degli «Elleni» e dei veri libertini come il letterato contemporaneo che scrisse il *Timarione*.

Il partito degli intransigenti aveva tentato di sviluppare, nella condanna di Giovanni Italo, quella di tutti i suoi discepoli. La moderazione dell'imperatore, o il suo senso politico, prevalse questa volta sull'ardore dei suoi sostenitori. È così che Eustrate di Nicea poté dapprima sfuggire ai suoi nemici. Ma nel 1117, malgrado lo zelo che aveva messo ad assecondare il regime nella repressione delle eresie, malgrado l'evidente favore dell'imperatore e la compiacenza del patriarca, Giovanni IX Agapeto, malgrado anche una «penitenza pubblica» perfettamente umile e contrita, (noi diremo oggi una

<sup>55</sup> P. -E. Stéphanou, *op. cit.*, pag. 61.

<sup>56</sup> *Op. cit.*, pag. 62

<sup>57</sup> Vedere la storia del processo e della condanna in P. -E. Stéphanou, *op. cit.*, pagg. 63-80. Essa è conosciuta grazie soprattutto agli atti del processo, pubblicati da Th. Uspenskij nel *Journal de l'Institut archéologique russe à Constantinople*, II (1897), pagg. 30-66.

«autocritica»), il vescovo di Nicea fu colpito con tutto il rigore voluto dagli integralisti, anatematizzato nelle sue opinioni e sospeso a vita dalle funzioni episcopali.<sup>58</sup>

Ma che occorre finalmente pensare di Psello, l'iniziatore del movimento? Sembra ben difficile sottoscrivere il brevetto di ortodossia che gli è comunemente accordato, da quei medesimi che lo rifiutarono a Italo. Se la fede di quest'ultimo può essere sospetta, quella del suo maestro dovrebbe esserlo a maggior ragione, poiché egli aveva lasciato miglior ricordo ai pagani radicali. Gli scritti di Psello protestano contro questa interpretazione? Ma come meravigliarsene, se è una delle loro ragioni di essere? I discepoli del pensatore erano sicuramente meglio informati di noi sui suoi sentimenti intimi, e Sathas sembra aver ragione di considerarlo come un «modello di Bizantino a doppia faccia».<sup>59</sup>

Psello ci ha, del resto, fornito lui stesso il mezzo di misurare l'ampiezza delle oscillazioni che la sua coscienza gli permetteva, fra l'espressione del suo pensiero personale e i discorsi che le circostanze gli potevano consigliare di scrivere. A quattro anni di distanza, ha potuto redigere dei testi tanto contraddittori come la *Denuncia* e l'*Orazione funebre di Michele Cerulario*.<sup>60</sup> Da parte sua, il R. P. Stéphanou<sup>61</sup> segnala che la corrispondenza di Psello contiene dei sottointesi nelle lettere ai suoi amici sicuri. È per mezzo di questi indizi che possiamo farci un'opinione dell'eterodossia dei pensatori medioevali. Si comprende pertanto che, secondo i loro temperamenti e i loro diversi interessi, gli inquirenti propendono in diversi sensi nei loro giudizi.<sup>62</sup>

Non non dobbiamo qui tuttavia consegnare o rifiutare certificati di ortodossia. Ci riserviamo anche, se ci si tiene, il caso di Psello. Con Timarione, d'altra parte, guardiamo Italo come un modernista o un cristiano maldestro, piuttosto che come un apostata. Ma la sola esistenza del *Timarione* ci obbliga a fare questa concessione capitale a Sathas: «la duplicità bizantina» è ben accertata ed essa serviva a mascherare l'«ellenismo». Nei secoli XI e XII, esistevano sicuramente a Bisanzio degli intellettuali che avevano barrattato «il mantello del (filosofo) cristiano» con quello di una setta greca,

<sup>58</sup> P. Joannou ha appena chiarito questo affare, pubblicando tre passaggi importanti del processo, ritrovati nel Parigi, Suppl. gr. 1179: P. Joannou, *Eustrate de Nicée...*, nella *Revue des Études byzantines*, 10 (1953), pagg. 24-34.

<sup>59</sup> Sathas, *Documents inédits...*, t. VII, pag. X.

<sup>60</sup> Vedere L. Bréhier, *Un discours inédit de Psellos: Accusation du patriarche Michel Cérulaire devant le Synode* (1059), nella *Revue des Études grecques*, 16 (1903) pagg. 375-416, e 17 (1904) pagg. 35-76.

<sup>61</sup> P. -E. Stéphanou, *Jean Italos*, pag. 55.

<sup>62</sup> Il P. P. -E. Stéphanou stesso, che tuttavia ammette l'esistenza di Elleni radicali a Bisanzio, esita a mettere Psello fra di loro (vedere *loc. cit.*).

quello di Pitagora e Platone o quello di Diogene ed Epicuro, a seconda che l'uno o l'altro si addicesse maggiormente alla loro forma mentis. Questo fatto spiega il significativo incontro delle testimonianze del *Timarione* e... della Chiesa ortodossa. Questa, infatti, dal concilio del 1082, anatematizza solennemente ogni anno «quelli che ammettono le metempsicosi delle anime umane o la loro distruzione... e la loro entrata nel nulla, e chi per queste ragioni nega la resurrezione e l'ultimo giudizio.»<sup>63</sup>

Ben inteso, e noi l'abbiamo appena verificato, lo storico non può generalmente penetrare molto a fondo nelle coscienze. Per il Medio Evo, resta di solito malagevole distinguere un pensatore totalmente affrancato dal dogma, da un teologo audace ma fedele, almeno nell'intenzione. Il libertino sarà anche normalmente più prudente. Più cosciente della sua posizione al di fuori della Chiesa, dissimulerà accuratamente il suo sentimento, mentre il cristiano indipendente porterà con più temerarietà la mano sulla dottrina, perché, in buona fede, spera di farla progredire.

L'audacia inconsueta di un apostata e la complicità che incontra nel suo ambiente, ci hanno conservato, nel *Timarione*, una testimonianza eccezionale sulle posizioni filosofiche all'inizio del XII secolo. Prima del Rinascimento non si incontrerà più un concorso così felice di circostanze. Solamente allora, con la salvaguardia di certi documenti privati, di note personali e di corrispondenze, cominciamo ad incontrare l'espressione di sentimenti intimi e a seguire diverse correnti di pensiero, anche la corrente pagana. Non è dunque temerario supporre a Bisanzio una certa permanenza dell'ellenismo attraverso i secoli, almeno a partire da Psello.

Ma, bisogna spiegarlo tramite una trasmissione vera, orale e organizzata, da una generazione bizantina alla seguente? Da parte mia, non oserei pronunciarmi in modo troppo categorico. Da un punto di vista strettamente storico, si impongono tre osservazioni: i denunziatori contemporanei del complotto pagano di Mistrà non sembrano aver avuto conoscenza di simile trasmissione. In secondo luogo, sono sempre esistite a Bisanzio delle condizioni di vita e di pensiero favorevoli allo sbocciare dell'ellenismo. Le manifestazioni di paganesimo che registra la storia bizantina, possono dunque non essere state che sporadiche e non avere avuto che raramente dei rapporti di filiazione diretta fra esse. Nondimeno, le tradizioni di famiglia furono molto vivaci a Bisanzio, e le famiglie spirituali poterono, anch'esse, tanto più naturalmente, intrattenere le loro, in quanto

<sup>63</sup> trad. L. Œconomos, *La vie religieuse dans l'Empire byzantin au temps des Commènes et des Anges*, Parigi, 1918, pag. 26.

l'insegnamento consisteva essenzialmente in una tradizione aristocratica, orale ed organizzata.

Per le sue funzioni successive di «grande giudice dei Romani» e di patriarca ecumenico, Scolario disponeva di vasti mezzi d'informazione, e vedremo che non ha mancato di servirsene per indagare sul caso degli Elleni del suo tempo. Mai, tuttavia, come si è appena detto, segnala l'esistenza di una società segreta, anteriore a Pletone, che avesse potuto contribuire all'apostasia di questo. Per di più, si è positivamente pronunciato sulle cause di questo abbandono della fede cristiana e le ha cercate al di fuori di una tradizione propriamente bizantina. Secondo Scolario, la responsabilità incombe interamente, nel caso di Pletone, al pensatore stesso e a un maestro giudeo che aveva scelto.<sup>64</sup> Ma ciò che importa almeno notare, in questa testimonianza autorizzata, è la riconoscenza di uno stato permanente di pericolo per la fede a Bisanzio. L'élite sociale vi era allevata nell'ammirazione delle lettere antiche. Non si faceva l'errore, senza dubbio, di insistere sull'eminente superiorità morale del cristianesimo e sulla sublimità dei suoi dogmi, ma era impossibile proporre alla gioventù dei modelli di stile e di gusto più perfetti degli scrittori pagani. Ora, questi, come constata Scolario, non proponevano che delle ricette di bel linguaggio: esprimevano con arte, e con una forza persuasiva tanto più temibile, delle idee spesso incompatibili con i dogmi della Chiesa. Agli educatori e ai lettori incombeva dunque una delicata operazione di discernimento, fra ciò che bisognava trattenere e ciò che bisognava rifiutare, leggendo i classici greci. S. Basilio ne aveva indicato le norme, in una celebre epistola, alla gioventù studiosa<sup>65</sup>, ma questa non ne teneva sempre conto. Certi spiriti, come tale Pletone, si lasciavano sedurre dalla sostanza, non meno che dalla forma degli Antichi.

Tutto sommato, così come ha visto il P. Stéphanou, «il Medio Evo bizantino aveva ereditato dall'epoca patristica un problema rimasto malgrado tutto senza soluzione: quello dell'atteggiamento da adottare verso le lettere e la cultura profane».<sup>66</sup>

L'umanesimo greco sarebbe quindi il grande responsabile dell'incresulità a Bisanzio, dopo quella dell'«Apostata». Uno sguardo sulla storia dell'insegnamento nell'impero d'Oriente è sufficiente a far comprendere, allo stesso tempo, sia la fondatezza di questa interpretazione, che la posta e la ragione di molti conflitti.

<sup>64</sup> Vedere in precedenza, pagg. 55-61.

<sup>65</sup> Sull'uso e l'apprezzamento della «cultura esterna» della Chiesa greca, vedere P. -E. Stéphanou, *Jean Italos*, cap. II (pagg. 19-38).

<sup>66</sup> P. -E. Stéphanou, *op. cit.*, pag. 19.

A differenza dell'Occidente medioevale che, all'inizio, deve tutto alle sue scuole monastiche o clericali, l'Oriente bizantino perpetuò fra le altre tradizioni, quelle della scuola antica. La struttura più ricca della società vi imponeva, del resto, il mantenimento di certe istituzioni civili, di cui potevano fare a meno, per dei secoli, le società barbare dell'Ovest. Si pensi particolarmente alla complessità delle amministrazioni dell'Impero romano, che Bisanzio aveva ereditato. Per alimentare i suoi quadri di funzionari, lo Stato doveva mantenere le scuole pubbliche.

In conseguenza a questi legami e necessità, l'Impero bizantino conobbe, dall'inizio, un pluralismo nell'insegnamento che fu una minaccia costante per l'unità spirituale dell'Ortodossia. Di fronte alle scuole dove i chierici minori e i monaci potevano trovare la cultura elementare che esigevano le loro vocazioni, senza ricorrere alle lettere profane, lo Stato manteneva delle scuole e pagava dei maestri per insegnare le scienze e le lettere tradizionali. Questa dualità portò all'esistenza di due «università» rivali a Costantinopoli, l'una laica, l'altra ecclesiastica.

Dopo inevitabili conflitti, la Chiesa finì, in seguito alle condanne dei secoli XI e XII, per assicurarsi il controllo completo dell'insegnamento superiore.<sup>67</sup> Ma nondimeno esisteva un'élite di funzionari e di patrizi, che era necessario continuare ad istruire, e che doveva tendere a soddisfare essa stessa i suoi bisogni. Non si sa come riacquistò la sua indipendenza, si può pensare che la cultura laica dovette mettere a profitto la decadenza dei poteri, dello Stato come della Chiesa, nei secoli XIII e XIV, per sottrarsi al controllo istituito sotto i Comneni. Il fatto è che l'insegnamento dispensato nel XV secolo dai Pletone, Amirutzes o Argiropulo era praticamente affrancato da ogni soggezione nei confronti della Chiesa.

Riassumendo, la civiltà bizantina trasmise dall'Antichità al Rinascimento dei concetti e delle modalità più laiche di civiltà. Un minimo di umanesimo vi fu sempre coltivato da un'élite laica, che vi trovò così l'occasione di optare talvolta per i pensatori antichi, contro i dogmi della Chiesa.

Si concepisce che la tentazione di scegliere il partito dell'ellenismo divenne sempre più forte, nella misura in cui si sviluppava, che si esasperava

<sup>67</sup> Sotto i Comneni, «l'avvenimento principale della storia universitaria...fu il diritto di sorveglianza degli studi dato alla Chiesa...Il basileo era spaventato delle arditezze di Giovanni l'Italiano. Dopo il suo processo per eresia e la sua condanna nel 1082 la diffidenza contro l'insegnamento filosofico aumentò. A partire dal regno di Manuele Comneno, le dignità del console dei filosofi e del nomophylax furono regolarmente conferite a dei diaconi di Santa Sofia.» L. Bréhier, *La civilisation byzantine*, Parigi. 1950, pagg. 476-477.

anche, si può dire, il sentimento nazionale greco alle prese con i Latini e i Turchi. Non abbiamo constatato, del resto, che il sentimento patriottico si era, dopo un millennio, espresso tramite la voce della religione e della teologia?

È chiaro che l'indebolimento, allo stesso tempo materiale e morale, della Chiesa e dell'Impero, contribuì a rafforzare l'ammirazione tradizionale dei letterati per un passato prestigioso. Molti si trovarono spinti a barattare la fede cristiana con una religione anteriore, che sembrava più autenticamente nazionale. Tutto ciò che l'ellenismo poteva coprire del suo nome a Bisanzio fu guardato come indissolubile e stimabile, da una parte della buona società.

Certi si abbandonarono, senza dubbio, allo scetticismo e al materialismo pratico, ma i più riflessivi e i più nobili, fra questi apostati, non intesero affatto negare lo spiritualismo che il cristianesimo aveva loro così profondamente inculcato. Non stimando più valide le ragioni che l'apologetica tradizionale adduceva in favore del teismo, della Provvidenza, dell'immortalità dell'anima umana, non abbandonarono affatto questi dogmi che persistevano nel considerare come le fondamenta stesse della morale e della Città. Loro cercarono, nello spiritualismo antico, dei fondamenti più universalmente validi, perché strettamente razionali. Tali sono, l'abbiamo constatato, le ragioni e le circostanze che fecero rivivere il platonismo politeista nel cerchio dei letterati di Mistrà.

È certo, d'altra parte, che in ragione della conservazione parziale dell'eredità antica in seno ad una società cristiana, tre partiti dovevano disputarsi gli spiriti a Bisanzio, come se li disputavano già alla fine dell'Antichità.

Due atteggiamenti estremi dapprima, così radicali sia l'uno che l'altro: da un lato piccola gente senza cultura, entusiasti delle realizzazioni e delle promesse cristiane o semplicemente ostili a tutto ciò che, come la cultura greca, era il privilegio di una classe sociale. La massa sosteneva e gonfiava dunque il partito dei monaci devoti, esclusivamente istruiti dalla Bibbia e dagli scritti edificanti (vita dei santi, omelie, ecc.). Questi cristiani negavano ogni utilità e, quindi, ogni diritto di esistere ai libri pagani, come ai templi e altri testimoni dello spirito antico.<sup>68</sup> A fronte, dapprima

<sup>68</sup> Confrontando gli scritti dei letterati del Medio Evo con quelli di Bessarione, di Marulle e di altri Greci del Quattrocento, Sathas concludeva con amarezza e brutalità, ma non senza qualche ragione: «il mondo bizantino poteva produrre qualche cosa di meglio che questa letteratura banale che fa mediocrementemente onore alla lingua greca; ma lo spirito greco, che non si è mai esaurito, era imbavagliato dai monaci, questi nemici di ogni progresso e del cristianesimo stesso» (C. -N. Sathas, *Documents inédits...*, t. VII, pag. VI). Questo testo finisce con un'ingiustizia o, in ogni caso, un'inesattezza. Bisogna riconoscere ai monaci bizantini, come a San Bernardo e ai loro confratelli d'Occidente, che, se essi lottavano con uno zelo spesso più ardente che caritatevole,



trionfante, ma progressivamente ridotto all'impotenza per non riapparire che in forza a Mistrà, il partito degli aristocratici letterati, sprezzante del cristianesimo e della sua letteratura, come delle superstizioni o elucubrazioni popolari, sprovviste di valore scientifico o estetico.

Queste posizioni estreme non giunsero a radunare tutti gli spiriti. Coscienti dei valori da preservare, da un lato come dall'altro, molti membri dell'alto clero colto e dei funzionari dell'Impero cristiano tentarono di rimanere in un giusto centro fra questi estremi. Molti dei più celebri fra i Padri greci, particolarmente gli abitanti della Cappadocia, appoggiarono con la loro autorità questa ricerca di un equilibrio fra la filosofia e la fede.

Per un'esatta comprensione dei fatti storici, conviene tuttavia discernere ancora, in questo terzo partito, due tendenze - o provenienze - spirituali, discretamente distinte. Vi sono dei cristiani che sperano di trovare nel pensiero pagano un alleato, delle risorse per l'apologetica; ma vi sono anche degli spiriti più inquieti, meno sicuri del valore dei dogmi. Ci sono, alla fine dell'Antichità, dei pagani di origine, che l'eco di Giuliano e il trionfo della Chiesa hanno portato a collaborare con l'Impero cristiano, sono, nel Medio Evo e in seguito, i cristiani di origine che un conflitto con la scienza farà vacillare nelle loro convinzioni religiose. La storia della teologia cristiana è fatta di conflitti fra «modernisti», che si preoccupano di scoprire un'interpretazione del dogma in armonia con la filosofia «dell'esterno», e gli apologisti che ammettono il valore della ragione umana, ma non intendono affatto aggiustare i dogmi della Chiesa al grado di una filosofia, fosse essa anche l'idealismo platonico. Mentre Scolario, funzionario poi chierico, rappresenta il tipo stesso di questo teologo istruito, ma intransigente, vedremo che Bessarione si mostrava più esitante e doveva provare dei sentimenti assai vicini a quelli che avevano animato, un tempo, Sinesio di Cirene.

Quanto a Pletone, al di là dei compromessi o degli indugi di Sinesio e di Bessarione, aveva raggiunto il paganesimo aggressivo di Giuliano e di Porfirio. E, se non sappiamo esattamente per quali cammini vi sia pervenuto, constateremo invece che egli ha, da parte sua, comunicato le sue convinzioni a dei discepoli raggruppati in una società segreta, per la pratica e la restaurazione del paganesimo.

### 3. – LA FRATRIA DEGLI ELLENI

È ben certo che senza l'anarchia in cui si dibatteva allora la cristianità, senza l'indebolimento del potere spirituale divenuto pressoché inesistente, particolarmente in Morea, la maturazione di un tale pensiero e l'audacia della sua espressione, in delle opere certamente private, ma redatte in chiaro, sarebbero propriamente inconcepibili. Resta d'altronde da spiegare come abbia potuto un tale platonismo essere insegnato, espandersi.

Esiliato nel Peloponneso, Pletone aveva ripreso, nella sua nuova residenza, l'insegnamento che gli era valso l'allontanamento dalla capitale. Ma, senza dubbio, si mostrò più prudente, poiché non sembrava essere stato seriamente preoccupato in seguito. È vero, come abbiamo già notato, che le circostanze erano più favorevoli alla libertà di pensiero.<sup>69</sup>

Le difficoltà che la Chiesa gli aveva creato a Costantinopoli, erano state provocate dalle indiscrezioni di discepoli poco sicuri? A Mistrà, in ogni caso, Pletone non si confidò indistintamente a tutti i suoi allievi: solo un piccolo gruppo di eletti fu ammesso a conoscere la sostanza profonda del suo pensiero e i suoi progetti più audaci.<sup>70</sup>

Questo cerchio, molto chiuso, prese l'aspetto di una vera setta religiosa che, per il mistero di cui essa si circondava, come per il deismo del suo *credo*, annunciava già certe società segrete dell'epoca moderna. Tuttavia, alla lunga, come bisognava aspettarsi, gli echi inevitabili della sua propaganda e lo zelo sconsiderato di alcuni dei suoi membri finirono per rivelarne l'esistenza. M. Taylor ha contestato questo carattere di setta religiosa al gruppo platonico di Mistrà, e bisogna concedergli che gli argomenti di Alexandre non erano forse assolutamente decisivi<sup>71</sup>, ma, nel frattempo, altri documenti sono venuti ad ampliare il dossier e rendere il dubbio ormai impossibile. Una epistola di Scolario, recentemente pubblicata,<sup>72</sup> ci fa conoscere, con l'affare Giovenale, l'esistenza di una vera organizzazione, fra altri aspetti del movimento neoellenico di Mistrà.

Nel 1450, debitamente amputato, sembra, della lingua e della mano destra, un letterato bizantino nominato Giovenale fu gettato in mare in un porto del Peloponneso, su ordine di un «arconte». La crudeltà

<sup>69</sup> Vedere in precedenza, pag. 28-30.

<sup>70</sup> Alexandre, pag. 370 s. In un panegirico pronunciato in occasione del decesso di Pletone, Charitonyme Hermonyme si rammarica anche espressamente di non essere stato accolto in questo gruppo di intimi, e si perde in congetture sui motivi di questa esclusione (*op. cit.*, 385 s.).

<sup>71</sup> Alexandre, pag. LXXXII; Taylor, *G. Gemistus Pletho's Criticism...*, pag. 84.

<sup>72</sup> Scholarios, *Œuvres complètes*, t. IV, pagg. 476-489

di questa esecuzione non presentava nulla di particolarmente impressionante agli occhi dei contemporanei. In quei tempi di arbitrio di governo e di disordine endemico, in una contrada e in un'epoca dove ognuno si trovava esposto ai colpi di mano quotidiani dei corsari e alle razzie periodiche delle soldatesche turche o cristiane, nessuno si sarebbe preso cura di notare la sorte tragica di un individuo isolato, se delle particolari circostanze non avessero conferito a questa morte un carattere insolito. Era per le sue convinzioni religiose e, ancor più, per le convinzioni pagane che l'uomo era perito!

Gli si rimproverava anche di aver assassinato dei «monaci innocenti» e violato delle sepolture, di aver esercitato in Apulia e in Albania le funzioni sacre, senza aver ricevuto l'ordinazione.<sup>73</sup> Ma, se i fatti erano esatti, se Giovenale aveva realmente commesso tali atti, e in circostanze che ne facevano dei delitti di diritto comune, vi sarebbe stato bisogno di difendersi per averlo condannato? Un grande signore feudale, come Manuele Raoul Oisès, non aveva sicuramente dei conti così severi da rendere per la morte di un soggetto qualsiasi. Perché indirizzò dunque un rapporto dettagliato sull'affare al «grande giudice dei Romani» a Costantinopoli? Se il documento si fosse conservato, forse lo sapremmo, ma non possediamo che la risposta del destinatario.

Giorgio Scolario, nel frattempo, aveva rassegnato le dimissioni. Due anni prima, nel 1448, aveva, infatti, perso il suo protettore Giovanni VIII Paleologo. Non poteva contare sul favore del nuovo imperatore, Costantino Dragases, tentava ora di guadagnare quello del celeste Pantocratore, praticando la vita monastica. Così, è da un convento di Costantinopoli e dall'«umile Gennadio», che il nobile arconte di Morea ricevette una risposta, scritta in modo devoto, e dicendosi spogliato degli artifici mondani della retorica.

L'anziano giudice criticherà una giustizia sbrigativa? Il religioso cristiano s'impietosirà per le atroci sofferenze del povero Giovenale? Certamente, non era possibile passare completamente sotto silenzio la precipitazione del giudizio e dell'esecuzione, ma menzione non sarà fatta che verso la fine della missiva, e per trovarsi piuttosto giustificata: l'ostinazione, presumibilmente invincibile della vittima, rendeva superflui gli avvertimenti previsti dalle leggi. Per il resto, la condotta dell'arconte merita degli encomi senza riserva. La sua azione è pure lodabile sia dal punto di vista dello Stato che riguardo alla Chiesa, sua «associata».<sup>74</sup>

<sup>73</sup> *Op. cit.*, pag. 482.

<sup>74</sup> *Op. cit.*, pag. 488 s.

Come osserva giudiziosamente l'ultimo editore del passaggio, questa lettera fornì a Scolario l'occasione di un vero trattato: egli «traccia con penna spedita e sicura le regole del potere coercitivo della Chiesa contro gli eretici e gli apostati; ciò che si potrebbe chiamare la teologia dell'Inquisizione». <sup>75</sup> Siamo giusti tuttavia: Scolario non spinge il fanatismo fino a volere la morte degli eretici. Non vi destina neanche gli apostati i quali, rispettosi delle convenzioni sociali e delle convinzioni cristiane dei loro concittadini, non proverebbero a guadagnarli alle loro proprie idee; ciò che suggerisce questa giurisprudenza potrebbe aver riservato una base, in qualche modo legale, al paganesimo a Bisanzio. Meno severa degli inquisitori e di certi riformatori in Occidente, è ai soli nemici riconosciuti del cristianesimo e ai propagandisti del neo-paganesimo, che Scolario riserva espressamente i fulmini dell'Inquisizione. Come osserva il P. Jugie, è solamente «nel suo insieme» che la dottrina del teologo ortodosso «quadra con la dottrina e la pratica della Chiesa cattolica». <sup>76</sup>

In realtà, l'affare fu senza dubbio assai complesso. La morte violenta di molti monaci, di cui Giovenale è accusato, non sembra essere stata la causa determinante della sua condanna. Per spiegare la debolezza relativa ad una così grave imputazione, si è portati a pensare che i monaci non erano stati assassinati, in modo certo, da Giovenale o non erano così innocenti come si voleva affermare. La presa del monastero dell'Archistrategos, e gli scontri armati con i monaci del monte Athos, dovettero essere delle operazioni militari, piuttosto che degli atti di puro brigantaggio. Dei retroscena della politica sono tanto più probabili in quanto Giovenale pretendeva, sembra, di essere «il figlio naturale dell'imperatore Andronico», ossia di questo figlio primogenito di Giovanni V, eliminato per sempre dal potere per l'azione combinata di suo padre, di suo fratello cadetto Manuele e del sultano Mourad, chiamato in loro aiuto dagli imperatori cristiani. <sup>77</sup> Quale che sia questo aspetto dell'affare, le principali ragioni addotte per la condanna sembrano essere state, soprattutto, dei risentimenti di ordine religioso. L'insistenza di Scolario non sarà sufficiente senza dubbio a stabilirlo, ma la convinzione espressa da Giovenale che cammina verso il supplizio non lascia spazio al dubbio. Sopportando la sua pena con coraggio, naturalmente travestita in arroganza dai suoi nemici, il vegliardo – il padre che reclamava era morto da sessantacinque anni –

<sup>75</sup> *Op. cit.*, introduzione di Jugie, pag. XXVIII.

<sup>76</sup> *Loc. cit.*

<sup>77</sup> *Op. cit.*, 482. Cf. L. Bréhier, *Vie et mort de Byzance*, pag. 459.

proclamava che moriva «come martire del primo principio» di tutte le cose<sup>78</sup>!

Non si può impedire di pensare che, se Oisès ricerca l'approvazione del grande saggio, è perché teme l'inimicizia di persone che sostenevano la sua vittima. Se Scolario fa, con un tal zelo, l'apologia di un'esecuzione sommaria, è perché vi vede un colpo audace portato ai suoi avversari. Durante ventun anni, ha messo a profitto la sua posizione di segretario dell'imperatore e di grande giudice dei Romani, per perderli nello spirito del suo maestro e del pubblico bizantino. Tramite delle persone sicure, egli sorvegliava i più piccoli passi dei suoi nemici, arrivando fino a procurarsi delle corrispondenze private e delle copie di scritti non ancora pubblicati.<sup>79</sup> In molte riprese, in diverse pubblicazioni, aveva denunciato il paganesimo di Mistrà.<sup>80</sup> Doveva naturalmente afferrare con riconoscenza questa nuova occasione di ripubblicare, con prove alla mano, le sue antiche accuse. Le sue critiche erano fatte in considerazione dell'invidia e dell'amarrezza, come egli confessa.<sup>81</sup> I nemici di Scolario avevano ottenuto, presso il nuovo imperatore, il favore di cui già godevano da un mezzo secolo presso i despoti di Mistrà. Senza la vittoria dei Turchi e il sostegno che essi dettero all'Ortodossia, meno pericolosa per loro dell'Unione e dell'umanesimo latinofilo, non si sarebbe costituito l'integralismo bizantino.<sup>82</sup>

Quali che possano essere stati i torti e le manovre di Scolario, le sue accuse si basavano su dei dati irrecusabili: l'attivo gran giudice si era documentato. Aveva particolarmente, durante gli anni, seguito da vicino i maneggi di Giovenale, contro il quale aveva, a più riprese, fatto procedere anche dal potere imperiale. Erano state sempre prese delle misure, ma meno energiche di quelle preconizzate.

Dal 1438<sup>83</sup> in poi, era caduta nelle mani degli spioni di Scolario una

<sup>78</sup> Scholarios, *Op. cit.*, pag. 482. l. 32 ss. e pag. 483, l. 30 ss.

<sup>79</sup> Questo risulta, particolarmente, dalle confessioni lungo questa epistola; vedere in particolare, pag. 476, l. 31-pag. 476, l. 5.

<sup>80</sup> In particolare nella sua critica del *De Differentiis* di Pletone. Dopo la sparizione di questo e dei Paleologhi che lo sostenevano, la critica si farà così precisa e così audace come quella di Giorgio di Trebisonda. Vedere, in particolare, la sua lettera alla principessa del Peloponneso (*Œuvres complètes*, t. IV, pagg. 151-155), la sua lettera all'esarca Giuseppe (*op. cit.*, pagg. 155-172) e il suo trattato *Sur un Dieu un et trine e contre les athées et les polythéistes* (*op. cit.*, pagg. 172-189).

<sup>81</sup> Lettere a Oisès (*Œuvres complètes*, t. IV), pag. 476, l. 24 ss.

<sup>82</sup> Come riconosce Scolario, aveva l'orecchio dell'imperatore defunto (?) (*op. cit.*, pag. 479). Dopo il cambiamento del regno, ha dovuto abbandonare la vita pubblica (pag. 480).

<sup>83</sup> Questo deve essere preso in considerazione, in quanto si tratta di spiegare la collaborazione di questi fanatici dell'Ortodossia con gli invasori mussulmani. Quanto agli Ottomani, il loro senso politico doveva far loro vedere tutto il vantaggio che doveva trarre dallo scisma. Si affrettarono a dargli forza legale, accordando la direzione della Chiesa precisamente a Scolario.

lettera, scritta da Giovenale ad uno dei suoi amici apostati.<sup>84</sup> Questo documento gli aveva rivelato l'esistenza del complotto pagano, di una «fratria» ellena, e i nomi di un certo numero dei suoi aderenti.<sup>85</sup>

Giovenale fu uno zelante propagandista del neo-ellenismo a Costantinopoli, da dove fu cacciato da Giovanni VIII su domanda dei vescovi di Corone e di Sardes, poi a Aenos, dove l'arconte procedette contro di lui su richiesta di Scolario, di nuovo a Costantinopoli, sotto la responsabilità dell'Unione. Di là, scoperto per la seconda volta da Scolario, «ritornò» nel Peloponneso, come nel campo «più favorevole ai cattivi semi».<sup>86</sup> Vi predicò allora, con più imprudenza che mai, il ritorno al politeismo, così bene che vi trovò, contro ogni aspettativa, sembra, la fine che Scolario gli augurava da lungo tempo.

Gli accostamenti s'impongono da soli. Sottolineiamo tuttavia che le relazioni fra Pletone e la setta di cui Giovenale era l'apostolo indiscreto, sono precisate piuttosto chiaramente nella lettera di Scolario a Oisès, anche se ad una prima lettura non lo si potrebbe supporre. Apparentemente, l'influente cortigiano di Costantino non è personalmente chiamato in causa nel documento. Ma, se Pletone non è nominato per nome, la sua segnalazione è in realtà fornita con la precisione più perfetta. Quando Scolario dichiara ad Oisès che Giovenale era più sventato dei suoi maestri (ἀφρο-νέστερος τῶν διδασκάντων), afferma allo stesso modo che Pletone era il capo spirituale della società segreta che egli denuncia, poiché aggiunge anche: «questi (i suoi maestri) difendono bene, sicuramente, l'ellenismo con la parola e gli scritti, cercando di richiamare in vita le genealogie degli dèi, gli appellativi non imbrattati dai poeti, un culto corretto – sono i loro propri termini –, delle istituzioni e ogni specie di cose putride ed estinte, ma non hanno osato né oralmente, né per iscritto, attaccare pubblicamente e senza misura, come faceva lui, le parole di Cristo, i suoi dogmi, le sue opere e le cerimonie della nostra santa religione...»<sup>87</sup>. Ora, le espressioni utilizzate in questo passaggio, particolarmente ὀνομασίας ἀχράντους ὑπὸ τῶν ποιητῶν e ἀγιστείας εὐσταλεῖς, sono riprese testualmente e di proposito – ὡς αὐτοὶ φασιν, dichiara Scolario – dal trattato delle *Leggi* di Pletone.<sup>88</sup> È del resto tutto il prologo di questa opera segreta della setta, che si trova qui demarcato.<sup>89</sup>

<sup>84</sup> *Op. cit.*, pag. 477, l. 38 s.

<sup>85</sup> *Op. cit.*, pag. 476, l. 32.

<sup>86</sup> *Op. cit.*, pag. 479, l. 18-19.

<sup>87</sup> Scholarios, *op. cit.*, pag. 479, l. 20 ss.

<sup>88</sup> Lois, ed. Alexandre, pag. 4.

<sup>89</sup> Bidez e Cumont (*Les Mages hellénistes*, t. II, pag. 255) non hanno distinto la citazione. Hanno creduto che la conoscenza di Scolario si appoggiasse sul solo *Résumé des doctrines de Zoroastre et de Platon*, che con Alexandre (pagg. XXXII e LVI) suppongono essere stato

La fede pagana che infiammava gli animi fino a far loro accettare il martirio<sup>90</sup>, era dunque il platonismo che Pletone insegnava a Mistrà.

Il caso di Giovenale non era del resto isolato. J. Bidez ha percepito altri echi dell'intenso fervore che il maestro sapeva comunicare ai fedeli della religione neo-ellenica. Studiando la tradizione manoscritta delle opere dell'imperatore Giuliano, l'eminente filologo ha avuto occasione di esaminare molti manoscritti, copiati negli ambienti neo-pagani di Mistrà. Vi rileva curiosi scoli e particolarmente quelli, in cui Demetrio Rhallès Kabakès esprime le riflessioni che gli suggerisce il testo dell'*Oratio IV in Solem* dell'Apostata: «rivaleggiando con Giuliano, che pretende essersi innamorato, dalla sua infanzia, d'amore per lo splendore del Sole, il copista...si vanta di aver avuto per Elio lo stesso fervore quando non aveva ancora diciassette anni: *μόρτις μου < ἐστὶν > ἡλιος ὅτι καὶ πρὸς με τιούτους πόθος σενέβε οὐπο μὴ ἰζ' ἐτῶν ὄντα καὶ μηδέ παρὰ τινος ἀκείκω (sic) τὸ τηχὼν (l. τυχόν) πρὸς αὐτῷ τοῦτο*. A cui, a posteriori, con un altro inchiostro, Demetrio aggiunge, nel momento in cui scrive, all'età di settantaquattro anni, il suo amore per il Sole non fa che aumentare: *καὶ νῦν ὄντα μεο' καὶ δ' ἐτῶν καὶ ἀεὶ αὐ̃ξι (l. αὐ̃ξει) ὁ πόθος* »<sup>91</sup>.

Si comprende che degli spiriti positivi provano un certo disagio ad ammettere questi fatti. Tuttavia, con la scoperta della lettera di Scolario, sull'affare di Giovenale, e la pubblicazione degli scoli di Kabakès al testo di Giuliano, l'evidenza è divenuta completa.<sup>92</sup> Se si vuole riflettere, del resto, sul successo dei miti nazionalisti nel mondo moderno, si comprenderà più facilmente il potere di fascino che il mito ellenico ha potuto esercitare su dei patrioti greci, in un'epoca d'infatuazione universale per le cose antiche e prima delle scoperte dell'astrologia moderna, senza le quali – non si è sufficientemente notato –

---

pubblicato con l'autore vivente. Le due asserzioni sono false: i manoscritti del *Résumé* derivano da un testo autografo di Pletone (conservato alla Marciana, vedere in precedenza, pag. 277) che non era affatto preparato per l'edizione. D'altra parte, noi constatiamo, con la presente lettera, per la *Critique* (vedere *Œuvres complètes*, t. IV, pag. 114 s.) e, ancora più esplicitamente, da una lettera dello stesso Scolario all'esarca Giuseppe (*op. cit.*, pag. 155, l. 30 ss.), che il nemico di Pletone conosceva l'esistenza delle *Leggi* e anche il loro testo, dal 1438.

<sup>90</sup> L'espressione si legge in tutte le lettere, in Scholarios, *op. cit.*, pag. 482, l. 32 ἡ ἐέλῃσεν ὁ μάταιος τάχα ὡς μάρτυς γενέσθαι τοῦ ψεύδους.

<sup>91</sup> J. Bidez, *La tradition manuscrite...de l'empereur Julien*, pag. 78. Si è mantenuto l'ortografia pittoresca di Kabakès, conservata dall'editore.

<sup>92</sup> Kamariotès contestava anche che «la peste pletoniana» aveva contaminato molta gente (*Orationes* II..., pag. 4).

l'astrolatria poteva sempre sedurre la gente istruita.

Veramente, è con una setta religiosa organizzata e che si stava propagando in segreto, che noi abbiamo a che fare, con una «fratria». È l'espressione utilizzata da Scolario, ed essa deve riprodurre la formula stessa della setta, poiché un testo delle *Leggi* vi fa curiosamente eco. Ogni sera, dopo aver pregato gli Dei, il politeista di Mistrà si indirizza in questi termini, ai defunti che gli sono cari: ὦ φράτορές τε καὶ ἄλλοι οἱ κεῖτοι...<sup>93</sup> E non è permesso riconoscere, nel seguito di questo passaggio, un'allusione ai «confratelli» che, come un tal Giovenale, perirono per la causa dell'ellenismo: «... voi soprattutto che avete fatto il sacrificio della vostra vita per la libertà dei vostri compatrioti che pensano come voi, ὑπὲρ τῆς τοῦ κοινοῦ τε καὶ ὁμοδόξου γένους ἐλευθερίας»<sup>94</sup>,...».

Si avrebbe piacere di conoscere, non fosse che per seguire meglio l'azione della setta, i nomi dei suoi membri. Scolario ci assicura che essa stendeva le sue ramificazioni un po' ovunque nel mondo italo-greco, ma non ha trascritto nessuno dei nomi consegnati nel documento, dove attingeva questa informazione.<sup>95</sup> Ci dice semplicemente che i protagonisti dell'unione di Firenze si reclutavano fra di loro.<sup>96</sup> L'accusa è grave, ma non senza fondamento, sembra.

Questa questione dei membri della setta è assai delicata. È difficile, infatti, sapere sempre, in quale misura esatta, il tal discepolo di Pletone è stato iniziato alle dottrine del maestro. Il caso più tipico, come il più problematico, è stato quello di Bessarione. Sappiamo che il futuro cardinale, nato a Trebisonda nel 1403, fu attirato a Mistrà per la reputazione di filosofo e di matematico che Pletone aveva conquistato. Mohler ha calcolato che egli ha profittato delle lezioni di Pletone dal 1431 al 1436.<sup>97</sup> E possiamo constatare che effettivamente il prelato stimava soprattutto, nel suo maestro, la conoscenza della matematica e del platonismo. Ma Bessarione fu introdotto ai segreti della setta? È vano sperare di eludere una simile domanda affermando, del resto gratuitamente, come Vast, che a quell'epoca Pletone «era perfettamente ortodosso»<sup>98</sup>, poiché una lettera di condoglianze, indirizzata al figlio di Gemisto dopo la morte del loro padre, sarà sufficiente a rimuoverla.<sup>99</sup> Dal punto di vista cristiano, infatti,

<sup>93</sup> Lois, ed. Alexandre, pag. 198.

<sup>94</sup> Ibid.

<sup>95</sup> Scholarios, *Œuvres complètes*, t. IV, pag. 476, l. 29 ss.

<sup>96</sup> *Op. cit.*, pag. 477, l. 16 ss.

<sup>97</sup> L. Mohler, *Kardinal Bessarion*, Paderborn, 1923, pag. 45.

<sup>98</sup> H. Vast, *Le Cardinal Bessarion*, Parigi, 1878, pag. 26.

<sup>99</sup> Lois, ed. Alexandre, Appendice, pagg. 404-405 (secondo Allacci, *De eccl. Orient et Occident... consensione*, pag. 937). Una nuova edizione, redatta su una base manoscritta più ampia, è stata



questa missiva è discretamente sconveniente, come deve convenirne Vast stesso.<sup>100</sup>

Ecco del resto la traduzione:

Bessarione cardinale a Demetrio e Andronico, figli del sapiente Gemisto, salve. Ho appreso che nostro padre e maestro (καθηγούμενα) comune ha deposto ogni elemento terrestre e se ne è andato al cielo, al soggiorno senza mescolanza, per danzare lo Iaccos mistico con gli dei olimpici. Così, da parte mia, mi rallegro di essere stato allievo di un tale uomo. Dopo questi uomini famosi dei primi tempi, la Grecia non ne aveva partoriti di più simili a Platone, per la scienza come per ogni altra virtù, in modo che se si accetta la dottrina di Pitagora e di Platone sulla periodicità regolare dell'ascesa e discesa delle anime, non si rifiuterà di aggiungere che è l'anima di Platone, obbligata a servire i decreti irrefragabili di Adrastea [dell'Heirmarménè dice equivalentemente il manoscritto B] e ad adempiere al suo ritorno necessario, che è stata inviata sulla terra per prendere il corpo di Gemisto e la vita con lui. Personalmente dunque, come ho già detto, mi rallegro all'idea che ricada anche su di me la gloria; ma per voi, se voi non gridate la vostra gioia di essere nati da un simile padre, non agite come si conviene, poiché non è permesso piangere un tale uomo. È divenuto una grande gloria per la Grecia intera; sarà anche per essa un ornamento nei tempi futuri. La sua reputazione non perirà affatto, ma il suo nome e la sua fama saranno per sempre trasmessi con onori imperituri. State bene.<sup>101</sup>

Nella nostra stessa epoca, un umanista come Alexandre non trova alcuna scusa ad una simile lettera: «...anche nello stile mitologico di cui si introduceva la moda in questa epoca, un tale abuso di parole ha qualche cosa di strano e di biasimevole sotto la penna di un principe della Chiesa, scrivente in una circostanza assai grave, ai figli di un uomo di cui non poteva ignorare le idee pagane; egli doveva, dopo la morte del suo amico, o deplorare apertamente queste idee, o almeno evitare di farvi allusione».<sup>102</sup>

Del resto, non si tratta tanto di stile quanto di idee elleniche. Che si provi ad immaginare i sentimenti che uno Scolario dovette provare, se mai questa lettera gli è caduta sotto gli occhi!

Alcuni saranno forse inclini a credere che in una circostanza così particolare, l'affabile prelato, abituandosi «tutto a tutti», parlava ai pagani di

pubblicata da L. Mohler, *Aus Bessarions Gelehrtenkreis*, pagg. 468-469. Da notare importanti varianti, di cui alcune risalgono, sembra, all'autore stesso.

<sup>100</sup> Per lui, in questa lettera – estremamente elaborata, come ne testimoniano le varianti d'autore e tutto lo stile – «il grave cardinale della Chiesa romana, dimenticandosi qualche istante» si è lasciato un po' riscaldare l'immaginazione (Vast, *op. cit.*, pag. 320).

<sup>101</sup> Lettera tradotta sull'edizione di Mohler, *Aus Bessarions Gelehrtenkreis*, pagg. 468-469. Un post-scriptum trasmetteva i saluti del cardinale al «principe Cheilas» e, in allegato, due epitaffi che celebravano il filosofo che «superò gli innumerevoli uomini divini che ha generato l' Ellade, come Fetonte lo porta sugli altri astri».

<sup>102</sup> Introduzione al *Trattato delle Leggi*, pag. LXXXIV, nota.

Mistrà il loro proprio linguaggio, senza tenerlo realmente in conto. Personalmente provo molte difficoltà ad ammettere questa spiegazione indulgente, che è pressapoco quella di Mohler<sup>103</sup>: non potendo accontentarsi delle disinvolute piroette di Vast, lo storico tedesco di Bessarione è più imbarazzato per l'esistenza di questa lettera. Ammette, del resto, che l'apostasia di Pletone è ben anteriore al soggiorno di Bessarione nel Peloponneso e che, da quell'epoca, gli iniziati al platonismo di Mistrà erano organizzati in società segreta. Suppone semplicemente che il paganesimo degli scritti di Pletone doveva trasparire sufficientemente per spiegare la conoscenza che il prelato ne aveva. Questa soluzione non è adeguata. Scolario senza dubbio, come ricorda Mohler, ebbe effettivamente conoscenza, anche lui, degli scritti pagani esistenti a Mistrà, ma noi sappiamo per quali vie occulte questi fatti sono arrivati alla conoscenza del giudice cattolico dei Romani. Non si può nemmeno supporre che il paganesimo di Pletone fosse di dominio pubblico a Mistrà. Non si poteva sapere che egli professava la metempsicosi, uno dei dogmi che l'Ortodossia aveva più in orrore, come ne testimoniano i solenni anatemi della Domenica dell'Ortodossia.

Se simile libertà era stata tollerata, ci si domanda del resto perché avesse avuto bisogno di creare una fratria segreta, precisamente per espandere questi dogmi. E come spiegare allora che le autorità abbiano accettato, con tanto di scetticismo, le denunce di Scolario? Infine, resterebbe sempre da spiegare perché il futuro cardinale non ebbe affatto, davanti a questi fatti, la stessa reazione del futuro patriarca.<sup>104</sup>

Dalla lettera di Bessarione, si può concludere che i Gemisti erano, essi stessi, dei fedeli adepti della religione fondata dal loro padre. Le consolazioni sono evidentemente attinte dalle loro proprie credenze: in virtù delle leggi, che presiedono secondo loro, alla metempsicosi, gli dèi hanno richiamato l'animo del padre. Ha terminato il tempo di servizio che deve, periodicamente, passare sul fronte dell'intelligibile e della materia. Arrivato il tempo del suo richiamo, è

<sup>103</sup> L. Mohler, *Kardinal Bessarion*, pag. 47 s.

<sup>104</sup> La fiducia del patriarca Giuseppe e di Siropulo nell'ortodossia di Pletone (vedere oltre, pag. 322), all'epoca del concilio, 1438-1439, ed anche più tardi (epoca in cui Siropulo redasse le sue memorie) non può spiegarsi che per il segreto di cui fu circondata la rinascita del politeismo a Mistrà. È solamente quando degli estratti delle *Leggi* cominciarono a circolare che il mistero si propagò. La reputazione di Pletone si trovò del resto presto compromessa, così bene che Bessarione e i suoi migliori amici fecero pubblico silenzio attorno al suo nome. Un contemporaneo ce l'ha del resto positivamente affermato: «visse dissimulando la sua dottrina, visse rintanato come una lepre, non versando il veleno della sua malizia che fra i suoi prossimi...» (Kamariotès, *Orationes* II..., pag. 218).

tornato a prendere il suo posto nell'eterno baccanale degli dèi e delle anime.

Ma, per il nostro proposito, ciò che vi è di più straordinario, forse, in queste condoglianze del cardinale, è che sono un semplice sviluppo su un tema della liturgia neo-pagana. Ed ogni fedele della setta doveva riconoscerlo, poiché ogni sera egli intratteneva la sua fede e la sua speranza platonica, recitando una lunga allocuzione, in cui egli diceva particolarmente agli «dei Olimpici»:

... Che un giorno infine, dopo aver compiuto il tempo che voi avete assegnato a questa vita, noi godiamo di questa altra vita più felice e più divina, nella quale saremo liberati dalle pastoie del nostro corpo mortale. Poiché se, per farci fungere da legame all'insieme del grande tutto, voi ci avete legato a questa natura peritura, voi ci avete anche assegnato un tempo dopo il quale la nostra parte superiore resa a se stessa, ogni volta che sarà venuto il suo turno, entrerà in un'esistenza più divina e più conforme alla sua natura; essa andrà a celebrare delle feste con coloro che l'avranno preceduta...<sup>105</sup>.

L'autore della lettera conosceva dunque i più intimi segreti dei suoi corrispondenti e quelli del «padre e maestro comune».

Rilette alla luce di questa, le lettere che il filosofo e il suo illustre discepolo avevano un tempo scambiate, sui più gravi problemi di metafisica, confermano questa conclusione. Pletone sa visibilmente che può rispondere, in tutta franchezza e fiducia, a colui che lo interroga. Non esita ad ammettere al cardinale le fonti neoplatoniche del suo pensiero. Dà lo stesso Giuliano l'Apostata come garante della sua propria ontologia.<sup>106</sup> Ed egli scrive queste cose, talmente inconfessabili nell'ambiente ecclesiastico di Bisanzio, nel modo più naturale del mondo e senza la minima precauzione oratoria! Aggiungiamo che, in questi testi, si cercherebbe invano un ricorso alle autorità della filosofia cristiana: Rivelazione e Padri della Chiesa.

Notiamo, infine, che Bessarione raccolse devotamente nella sua biblioteca le opere del suo maestro, e particolarmente l'attuale *Marcianus* gr. 406 che contiene il *credo* della setta, scritto di propria mano da Pletone.<sup>107</sup>

Ma, se Bessarione conosceva il paganesimo del suo maestro, perché continuava a guardare a lui per le lezioni di metafisica? Perché non aveva mai denunciato gli errori e i pericoli dell'ellenismo?

<sup>105</sup> *Lois*, trad. Pellissier, pag. 197.

<sup>106</sup> vedere: Mohler, *Aus Bessarion Gelehrtenkreis*, pag. 460, l. 35.

<sup>107</sup> Bessarione è rimasto, tutta la sua vita, in relazione con i Gemisti: nel 1467, versava, su suoi redditi di Creta, una pensione a un «nipote di Pletone» (Noiret, *Lettres... de M. Apostolis*, pag. 94, l. 3-4). Un tal obbligo potrebbe aver dato, per gratitudine, al cardinale i libri che aveva ereditato al suo illustre antenato e che sapeva dover essere graditi al suo protettore.

Le occasioni non sono mancate. Nella sua epistola a Michele Apostolo<sup>108</sup>, rimproverò a Pletone l'eccesso della sua animosità contro Aristotele, ma non fiaterà sulla sua indulgenza eccessiva per i dogmi ellenici. Inoltre, quando Giorgio da Trebisonda attaccherà violentemente il platonismo, mostrando che Pletone e il suo libro delle *Leggi* (non ancora distrutto all'epoca), minacciava di rovinare il cristianesimo, il cardinale scriverà un'opera voluminosa, in quattro libri, il suo *In Calumniatorem Platonis*<sup>109</sup>, per difendere la filosofia del suo maestro, ma conserverà il silenzio nei confronti del paganesimo di Mistrà.

Quando si intendono le grida scandalizzate degli altri sapienti, come Scolario, Kamariotès o Giorgio di Trebisonda, non è molto felice invocare, come scusa, la libertà che regnava allora nella società degli «spiriti belli» e singolarmente nella cerchia di Bessarione.<sup>110</sup> È anche esattamente ciò che ne è causa. Dovrebbe dirci perché molta «gente dal carattere ambiguo» fu in rapporti così eccellenti col prelato. Perché si è adoperato a proteggere le persone accusate di paganesimo precisamente ed imprigionate, con questo capo d'accusa, a castel Sant'Angelo<sup>111</sup>? Non sarebbe quindi in virtù di un dovere di solidarietà, di una comune appartenenza alla fratria segreta dei platonici, all'«Accademia» come si diceva piuttosto in Italia, e a partire proprio da Bessarione? Credo che bisogna avere il coraggio di porre la questione.

Ma torniamo all'epistola consolatoria del cardinale ai figli del filosofo di Mistrà. Per sua natura, non perdiamola di vista, essa era un documento privato. Il suo autore vi poteva dunque consegnare una formula di cortesia, col semplice scopo di piacere ai suoi destinatari, senza preoccuparsi troppo di che cosa potevano pensare dei terzi.

Era padrone anche di esprimervi i suoi sentimenti più intimi, meglio che nei suoi discorsi e scritti pubblici. Ciò fu compiuto nel modo giusto? Bessarione ha, lui stesso, preso cura di farlo sapere al suo amico Secondino, trasmettendogli la lettera e degli epitaffi. Lungi dall'attenuare i sentimenti che si provano alla lettura della prima, questa seconda lettera relativa alla morte di Pletone non fa che confermarli. Ecco la traduzione di quest'altro passaggio del dossier:

Sapendo che anche tu ammiri la scienza e la virtù di Gemisto al di sopra di quelle di ogni altro, ti invio alcuni versi che io ho composto per il suo elogio funebre, e la lettera che ho inviato ai suoi figli, non per consolarli, poiché essi

<sup>108</sup> Vedere degli estratti in seguito, pag. 359.

<sup>109</sup> Ed. Mohler, Paderbon, 1927. Una parte di questa opera di Bessarione fu uno dei primi testi stampati a Roma (nel 1469, da Sweynheim e Pannartz).

<sup>110</sup> Questo argomento è allegato da Mohler, *Kardinal Bessarion...*, pag. 48.

<sup>111</sup> Vedere in seguito pag. 343.

devono rallegrarsi e non affliggersi, ma per celebrarlo. Leggendoli, non pensare che vi sia, in ciò che dico, la minima iperbole. Questo uomo fu veramente l'immagine della filosofia e di ogni scienza, non solamente dell'eloquenza.<sup>112</sup> Tutto ciò che concerne il movimento degli astri, i rapporti armonici, le proporzioni geometriche e le misure aritmetiche<sup>113</sup>, ogni conoscenza anche di Platone e di questi altri pensatori che hanno scrutato i problemi divini<sup>114</sup>, ogni ricerca sui fenomeni della natura, le loro cause e i loro principi furono l'oggetto delle sue cure, e tutte egli le praticò, come nessuno, con la più grande esattezza. Vi aggiunse ancora la conoscenza che si occupa della pratica per ordinare i costumi e il carattere di ciascuno. Ne illustrò così bene la propria vita che accanto a lui, Diogene e i suoi simili non erano nulla, neanche i famosi stoici. Accolse la loro gravità, il loro comportamento e la loro assenza di bisogni, ma ripudiando la loro pretesa, la loro sufficienza e la loro ostentazione. Tutto questo mi ha fatto provare per lui un'ammirazione come mai, a dire il vero, per nessuno di coloro che ho visto o frequentato fino ad ora<sup>115</sup>. Mai ho trovato qualcuno che fece meno caso alle cose presenti, che si tenesse lontano più di lui dalle chiacchiere e dalla trappola della sofistica<sup>116</sup>, nessuno che cercasse o scoprisse meglio di lui, la verità nelle questioni filosofiche, eppure ho incontrato molti sapienti. È perché abbiamo detto di lui numerose e grandi cose in poche parole; mai, neanche con lunghi discorsi, diremmo ciò che sarebbe necessario. Ma uno di questi uomini che ci supera, uno di questi eroi, ci si può accontentare di onorarlo con stupore e silenzio piuttosto che con la parola. Stammi bene.<sup>117</sup>

Era difficile ammettere più chiaramente, che invece di essere l'errore denunciato da più di un millennio dalla Chiesa bizantina, l'ellenismo,

<sup>112</sup> In un'epoca in cui si cominciava a rimproverare l'umanesimo di portare più attenzione al ben parlare che al ben pensare, Bessarione nota questa armoniosa unione, nel suo maestro, della profondità del sapere e della perfezione classica dell'espressione. Era sicuramente uno dei meriti più notevoli di Pletone.

<sup>113</sup> Doveva ugualmente aver condiviso questa ammirazione con altri amici, poiché le orazioni funebri celebranti il cardinale, attribuiscono al desiderio di beneficiare del sapere matematico di Pletone, l'entrata di Bessarione nella scuola di Mistrà (vedere particolarmente i panegirici di Platina nel P.G. 161, col. CIII-CXVI, e di N. Capranica, nel Mohler, *Aus Bessarions Gelehrtenkreis*, pag. 406 s.). La corrispondenza di Bessarione contiene una consultazione astronomica con la risposta di Pletone. Da notare tuttavia che nessuno degli editori delle lettere ha pubblicato integralmente questa parte, neanche Mohler.

<sup>114</sup> Questo passaggio risuona in modo strano, quando si sa che il cardinale aveva conoscenza del politeismo e della religione razionalista alla quale avevano condotto queste ricerche «teologiche». Questi pensatori, quali sono allora? Platone senza dubbio, ma anche Plotino, Porfirio, Giuliano, Proclo.

<sup>115</sup> Pletone fu dunque il maestro di Bessarione, nel senso più profondo del termine e non semplicemente uno dei suoi professori. Come è caratteristica del Rinascimento questa ammirazione per una saggezza tutta pagana! Ancora una volta, questi sentimenti sono tanto più impressionanti in quanto sono espressi da un prelato, la cui condotta è stata vantata dai contemporanei come egli stesso vanta quella di Pletone.

<sup>116</sup> Si oserà qui ricordare il senso dato a questo termine da Pletone, che lo riserva alla teologia cristiana?

<sup>117</sup> Traduzione fatta sull'edizione di L. Mohler, *Aus Bessarions Gelehrtenkreis*, pag. 470.

ritrovato ed accettato da Pletone, costituiva l'espressione più alta della verità filosofica.<sup>118</sup>

Il caso di Michele Apostolo, uno dei più fecondi editori dei testi classici del Rinascimento<sup>119</sup>, non è così complesso. La sua appartenenza alla setta e la sua professione di politeismo sono stabiliti da documenti sprovvisti di ambiguità e da una fedeltà durevole agli insegnamenti di Pletone.

Possediamo ancora la lettera, per la quale è entrato in contatto col maestro che considerava, anche lui, come un «altro Platone».<sup>120</sup> La presentazione è un po' banale:

sono io, dice, che ho sottratto il trattato di Gennadio e che te l'ha fatto portare da Dareios di Creta.<sup>121</sup>

Ma Apostolo reclama in seguito il prezzo del suo servizio, svelando il motivo della sua azione:

è perché tu sappia, con questo gesto, in quale disposizione sono nei tuoi riguardi, affinché tu mi annoveri fra i tuoi (οἰκεῖον) e mi iscrivi nel cuore dei tuoi discepoli (καὶ τῷ τῶν σὼν φοιτητῶν ἐγγράφῃς χορῷ).

Segue allora un'ardente protesta di fedeltà, veramente religiosa:

... sono tuo, vorrei morire per te... tu mi hai inculcato nel cuore l'amore del divino Platone...

Domanda in seguito di procurargli i mezzi per difendere Platone (senza dubbio inviandogli la confutazione delle critiche di Scolario).

<sup>118</sup> Ben inteso, questo non significa che il cardinale abbia definitivamente adottato tutte le tesi del suo maestro, ivi comprese le sue posizioni anti-cristiane. In verità Bessarione, come il suo collega Nicola di Cusa e molti altri della loro generazione, vollero piuttosto conciliare le tradizioni elleniche e cristiane. Su l'«irenismo» di Nicola di Cusa, vedere le suggestive pagine di M. de Gandillac, *La philosophie de Nicolas de Cues*, Parigi, 1941, pagg. 38-56. Da notare che «sul piano pratico, la celebre lettera del papa Enea Silvio a Maometto II, rappresenta un normale seguito dell'irenismo Cusano» (pag. 43, nota). Una nuova edizione di questa lettera, con traduzione e commentario introduttivo, è appena stata pubblicata da G. Toffanin: *Lettera a Maometto II... di Pio II... L'idea umanistica nella sua sintesi più alta*, Napoli, 1953. Come Bessarione, Ficino, Pico e tanti altri apologisti, fino a noi modernisti, il cardinale di Cusa spinse l'«ecumenismo» fino ai confini dell'eresia. La sua fervida situazione posteriore e la personale amicizia dei papi fecero forse sparire le tracce di un'azione intentata contro di lui dai Domenicani; in ogni caso M. de Gandillac non esita a concludere che in «altre circostanze, e in particolare un secolo più tardi, sarebbe difficilmente sfuggito all'inquisizione, non solamente a causa del suo irenismo, ma anche per le sue formule panteistiche e le sue traduzioni filosofiche del dogma cattolico» (*op. cit.* pag. 47, n. 48 bis).

<sup>119</sup> Vedere M. Wittek, *Pour une étude du scriptorium de Michel Apostolès et consorts*, in *Scriptorium*, VII (1953) pagg. 290-297.

<sup>120</sup> Alexandre, pag. 370, o Legrand, *Bibliographie hellénique...X V<sup>e</sup> et XV<sup>e</sup> siècles*, t. II, pag. 233s.

<sup>121</sup> *Ibid.* Ho ritrovato l'esemplare in questione a Venezia, dove costituisce l'attuale *Marcianus* gr. Cl. IV. 31 (1316). Cf. R. e F. Masai, *L'œuvre de G. Gémiste Pléthon*, pag. 541 s. e tavole I e 3b.

Sarà, d'altronde, per il destinatario un segno che ha ottenuto il favore del Maestro. E termina ripetendo che, per lui, ciò che desidera soprattutto, è di vedere Pletone e di essere introdotto fra i suoi.

Questo accadde poco prima della morte del Maestro, poiché Scolario non ha affatto riportato il nome di «Gennadio», menzionato in questa lettera, prima del 1450.<sup>122</sup>

Altre due lettere di Apostolo provano che l'umanista costantinopolitano raggiunse il suo scopo, poiché esse ci mostrano lui e, di conseguenza, il suo corrispondente, Giovanni Argiropulo<sup>123</sup>, come dei fedeli adepti della setta politeista.

L'anima pagana di Apostolo vibra al contatto di Creta. Vi ha trovato dei manoscritti di filosofi antichi. Questa buona fortuna è dovuta alla provvidenza degli dei, ed è con un'azione di grazia alle divinità della teologia di Mistrà che debutta la missiva:

Zeus che tutte le cose servono, dèi, demoni ed anime, allo stesso tempo le opere (vale a dire i figli) degli dèi alle quali il divino Platone si raccomanda nelle sue esortazioni, e Hermes che fu preposto ai discorsi da colui che, da ogni eternità, dispensa agli altri ranghi e funzioni questi dèi e coloro che hanno preso su di sé di vegliare sulla nostra razza e, se è permesso dirlo, di salvarci e soccorrerli, ci hanno fatto approdare al tempio sacro di Zeus che Minosse e Radamante<sup>124</sup> adornano...»

Dopo altre reminiscenza delle *Leggi*, che ha osservato l'editore, il testo termina con una menzione esplicita di «Pletone il pio», θεοσεβής. Menzione con la quale terminerà del resto, pressapoco negli stessi termini, una seconda missiva a Argiropulo, dove l'autore confida ugualmente la sua devozione nei riguardi degli idoli e dei santuari pagani di Creta.<sup>125</sup>

Bisognerebbe ricercare in tal modo tutti gli indizi d'appartenenza alla setta nei testi, ancora poco conosciuto ahimè! che ci hanno lasciato gli umanisti greci del Rinascimento.<sup>126</sup> Quanti fra di loro, infatti, Pletone non ha affascinato per la sua forte personalità, nel corso di

<sup>122</sup> Vedere l'introduzione di Jugie a Scholarios, *Œuvres complètes*, t. IV, pag. XXVI s.

<sup>123</sup> Questo fatto importante non ha avuto attenzione. Non lo vedo menzionare neanche nella diligente biografia che G. Cammelli ha consacrato al grande maestro greco del Rinascimento italiano: *Giovanni Argiropulo*, Firenze, 1941. Ci sarà fornita l'occasione di ritornare su questa questione al capitolo VIII, vedere pag. 339, e nell'Appendice III.

<sup>124</sup> Tradotto sull'ed. di Alexandre, appendice al *Trattato delle Leggi*, pag. 372.

<sup>125</sup> Ed. Alexandre, *op. cit.*, pagg. 373-375.

<sup>126</sup> Lo studio sistematico degli umanisti greci, cominciato da E. Legrand, nella sua *Bibliographie hellénique* (3 vol., apparsi dal 1885 al 1903, sono consacrati ai Greci e alle edizioni greche dei secoli XV e XVI), dovrebbe essere ripreso e proseguito. Sarebbe necessario soprattutto esaminare, in modo metodico, i depositi di manoscritti e di archivi. Ma simile impresa sarebbe così ardua e vasta che converrebbe affidarla ad un'istituzione particolarmente organizzata a questo fine.

mezzo secolo d'insegnamento, a Costantinopoli e a Mistrà? E quanti umanisti delle generazioni successive non furono colpiti dal suo pensiero, attraverso i discepoli che egli aveva formato?

Ma, dal 1438, degli avvenimenti memorabili misero in contatto, diretto e prolungato, il Maestro di Mistrà e i primi platonici del Rinascimento italiano. L'importanza di questo fatto e l'esatto apprezzamento delle sue conseguenze richiedono un'inchiesta minuziosa sulle circostanze di questo incontro storico.



## CAPITOLO VIII

# INCONTRI D'ITALIA

### 1. – IL CONCILIO DI FERRARA-FIRENZE

Nei diversi campi del sapere, i congressi propriamente detti sono di concezione tutta moderna. Tuttavia il Medio Evo ne conobbe alcuni equivalenti, almeno per la teologia, il diritto canonico e la filosofia. Ciascuno sa in quale favore erano le «dispute» pubbliche nel XIII secolo. La *disputatio de quolibet* soprattutto non mancava d'analogia con i nostri congressi. Ne presentava anche, qualche volta, il carattere internazionale. Certe riunioni oltrepassavano, infatti, il quadro ordinario dell'università, particolarmente in occasione del punto generale su un ordine religioso. Nel XV secolo, queste discussioni non avevano perso nulla della loro voga, e molte fra esse hanno lasciato tracce nella storia. Si segnala, per esempio, una famosa disputa fra Fava e Paolo di Venezia, all'epoca di un capitolo generale degli agostiniani a Bologna.<sup>1</sup> Bisogna ricordare anche il celebre disegno di Pico della Mirandola, che progettava di riunire a Roma l'élite dei teologi e dei filosofi della cristianità, per discutere le sue novecento tesi?

Ma queste riunioni, anche quando esse si proponevano di condurre a una «determinatio» seria, rivestirono raramente, per la filosofia, l'importanza di altre assemblee, meno direttamente interessate al suo sviluppo senza dubbio, ma più influenti nei fatti: i concili, soprattutto i concili ecumenici.

La loro azione si esercitava in due modi. Dapprima formulando i dogmi. In un'epoca in cui il magistero ecclesiastico disponeva i mezzi, morali e materiali per perseguire i pensatori, la «definizione» di un concilio aveva un'altra portata rispetto alla «determinazione» di un dottore, per eminente che fosse. Essa era veramente dirimente o, almeno, essa

---

<sup>1</sup> Cf. Renan, *Averroès et l'averroïsme* (*Œuvres complètes*, t. III), pag. 262.

delimitava e orientava in maniera decisiva, le ulteriori discussioni. La storia della filosofia ignora troppo l'intervento di questi concili, che tuttavia fissarono dei punti di dottrina carichi di conseguenze filosofiche, come le relazioni delle persone nella Trinità, o delle due nature e delle diverse facoltà nell'Uomo-Dio, l'immortalità naturale dell'anima umana, il carattere soprannaturale della rivelazione e della fede, la necessità per l'uomo di superare la morale naturale per raggiungere effettivamente il suo scopo, ecc., senza dimenticare le definizioni relative al carattere obbligatorio della sottomissione intellettuale al magistero della Chiesa. Per la storia del pensiero bizantino, sarà sufficiente ricordare l'importanza decisiva della condanna dell'origenismo sotto Giustiniano.

Tuttavia, non è affatto su questo aspetto che abbiamo bisogno d'insistere qui. In tempi di «filosofia cristiana», simile influenza è troppo evidente. Osserviamo piuttosto che i concili, soprattutto gli ultimi del Medio Evo, esercitarono un'altra azione, meno voluta senza dubbio, opposta talvolta alle loro intenzioni, ma non meno efficace. Per scorgere questo lato delle cose, bisogna dirigere meno la riflessione sugli atti stessi del concilio e i discorsi dei loro padri, che sulle condizioni concrete e le conseguenze pratiche di queste assisi straordinarie. Non vi era che questione di dogma, infatti, di disciplina o di politica ecclesiastiche. Le sedute o le commissioni ufficiali non erano le sole occasioni per riunirsi. Quando la sessione si prolungava un po' – nel XV secolo molti concili durarono anni! – si allacciavano relazioni private. Rappresentiamoci queste decine o centinaia di prelati con i loro innumerevoli chierici, consiglieri, funzionari, cortigiani e domestici, riuniti dappertutto e che vivevano fianco a fianco a Costanza, a Basilea, a Ferrara, a Firenze. Si può esagerare quello che questi veri congressi di tutta l'élite intellettuale europea potevano suscitare con relazioni personali, amicizie o inimicizie, scambi di idee, di scritti, di progetti?

Nello studio del Rinascimento, non si potrebbe dunque trascurare il fatto che la prima metà del XV secolo fu, per eccellenza, l'età dei concili. E, più particolarmente per ciò che concerne la rinascita del platonismo, sembra opportuno cominciare a cercare quali incidenze possa aver avuto su di essa il concilio di Ferrara-Firenze. Poiché, durante quasi due anni, riuniti, nella patria dell'umanesimo occidentale, l'élite intellettuale dell'Italia e della Grecia.

Ben inteso, bisogna evitare di misurare l'importanza reale di un concilio secondo i risultati propriamente ecclesiastici, o secondo

le testimonianze esplicite dei documenti che servono a rintracciarne la storia.<sup>2</sup>

È certo che i dibattiti e le decisioni di Firenze non raggiunsero gli scopi ufficiali del concilio. L'alleanza scontata fra Greci e Latini, apparentemente realizzata, rimarrà senza domani. I sentimenti «latineggianti» di numerosi prelati o dottori greci e la rassegnazione della maggioranza dei governanti bizantini – ai quali la minaccia turca e, sembra, le promesse e l'oro non lasciavano neanche la scelta di una decisione – non potevano prevalere sull'attaccamento del basso clero e dei monaci ai dogmi dell'Ortodossia. Non meno tenace era del resto il rancore popolare contro i «Franchi», questi nemici che non si era ancora riusciti a buttare completamente fuori dal paese e che, con i loro commercianti, riprendevano ciò che i loro feudatari avevano appena abbandonato.

Il provvisorio successo del concilio fu sufficiente a realizzare il desiderio più segreto del papa. Il riconoscimento ufficiale dell'autorità pontificale dei più inveterati scismatici portò, nell'opinione pubblica, un serio colpo alle pretese ecumeniche dell'episcopato latino riunito a Basilea. Nello stesso tempo, il concilio di Firenze conferiva ad Eugenio IV l'autorità e il prestigio che una discussa elezione non gli aveva potuto assicurare. Senza dubbio questo risultato è di un'importanza storica capitale, poiché l'ultimo concilio medioevale poneva anche il principio del dogma dell'infallibilità pontificale e consacrava la vittoria della monarchia assoluta sul feudalesimo o, se si preferisce, sul parlamentarismo ecclesiastico. È però vero che gli obiettivi ufficiali del concilio ecumenico di Ferrara-Firenze non furono raggiunti, poiché dal punto di vista latino non giunse a procurare un'intesa reale, neanche un *modus vivendi* durevole, con le chiese d'Oriente, e che, dal punto di vista greco, non condusse affatto a salvare Costantinopoli. L'Unione di Firenze si chiuse con un doppio scacco.

Vale a dire pertanto che i dibattiti non ebbero altro effetto che ristabilire definitivamente il potere papale nella Chiesa latina?

Nel campo della teologia, non si può dire che i Latini appresero grandi

<sup>2</sup> È impossibile dare qui la bibliografia di un tale argomento. Si troverà l'analisi delle principali fonti, fatta da un punto di vista vicino al nostro, nell'opera di L. Mohler, *Kardinal Bessarion*, Paderborn, 1923, pagg. 56-76. Per un'esposizione generale dei fatti, ci si potrà riportare a C.-J. Hefele, *Histoire des Conciles*, ed. de H. Leclercq, t. VII, 2<sup>a</sup> parte (Parigi, 1916), pagg. 951-1051; e alla storia del regno di Eugenio IV in L. Pastor, *Storia dei Papi*, ed. ital. di A. Mercati, vol. I (Roma, 1931), pagg. 290-362. In questi ultimi anni, dei documenti inediti sono stati pubblicati e compiute importanti ricerche, particolarmente dal P. Georg Hofmann, nelle pubblicazioni dell'Istituto pontificale orientale di Roma. Per maggior precisione, si consulteranno le eccellenti cronache e la bibliografia della *Revue d'Histoire ecclésiastique* di Louvain, così come la *Byzantinische Zeitschrift*.

cose dai Greci. Questi, naturalmente, non potevano aspettarsi il trionfo della loro teologia. Difesero al loro meglio le venerabili tradizioni dell'Oriente cristiano, ma dovettero capitolare su tutti i punti. La scolastica non aveva affatto preparato i nostri teologi ai delicati confronti storici, e ancor meno alle conciliazioni fraterne. L'«irenismo» era cosa sconosciuta agli scolastici.

Ma, al di fuori delle questioni religiose, l'incontro dei Greci e dei Latini non doveva necessariamente terminare in un'abdicazione pura e semplice dell'Oriente o alla sua secessione. Accanto alle discussioni teologiche, che si svolgevano in un clima d'incomprensione, altri scambi di punti di vista potevano essere cordiali e fecondi. Perché, nelle scienze umane, i Greci si sarebbero sempre trincerati nelle loro posizioni secolari e i Latini, mai rinunciato alla loro sufficienza altezzosa di gente che non ha nulla da apprendere?<sup>3</sup>

Da parte greca, delle testimonianze provano che anche gli avversari più risoluti dell'assemblea di Firenze seppero trarre un profitto intellettuale dal loro soggiorno in Italia. Uno spirito così rigido, così imbevuto della superiorità dell'Oriente come l'irriducibile Marco di Efeso, non disdegnava tradurre in greco un'opera d'astronomia di Jacob Bonet.<sup>4</sup>

Del successore di Marco di Efeso alla testa degli ortodossi intransigenti, possediamo parecchie lettere, attestanti le eccellenti relazioni che il futuro patriarca della Turcocrazia antilatina intrattenne in occasione del concilio – e anche dopo – con degli Italiani in vista. Si conservano, infatti, delle tracce di corrispondenza fra Scolario e l'umanista Francesco Filelfo.<sup>5</sup> D'altra parte, si conosce la lettera con la quale egli domandava al celebre abate fiorentino, Ambrogio Traversari, l'ospitalità in un suo monastero dei Camaldolesi, per la durata del concilio.<sup>6</sup> Tali relazioni non restarono

<sup>3</sup> L'interesse profano del Concilio non è sfuggito ai suoi storici, da notare recentemente: Georgius Hofmann S. J., *Humanismus in Concilio Florentino*, in *Acta academiae Velehradensis*, t. XV (1939), pagg. 193-211. Ma, trascurando «gli adepti dell'umanesimo neo-pagano», come «Gemisto, Plotino, Poggio, Leonardo Bruni, il cardinale Guillaume d'Estouteville...» (pag. 193), l'autore si è piuttosto interessato ai rappresentanti dell'«umanesimo cristiano». Bisogna ancora notare che l'umanesimo vi è inteso in senso stretto di conoscenza delle belle lettere e dello stile classico. Le questioni relative alla storia della filosofia non vi sono affrontate. Questo studio, iniziato da Fiorentino (*Il risorgimento filosofico nel Quattrocento*, Napoli, 1885), non è ancora stato ripreso, con l'ampiezza e la cura che meriterebbe.

<sup>4</sup> Vedere, a questo riguardo, l'articolo consacrato a Marco di Efeso nel *Dictionnaire de Théologie catholique*, t. IX, 2, col. 1974, da L. Petit.

<sup>5</sup> Vedere Scholarios, *Œuvres complètes*, t. iv, pag. 434 s.

<sup>6</sup> *Op. cit.*, pagg. 440-441.

evidentemente senza effetti sul pensiero di Scolario, precedentemente già aperto alle influenze della scolastica.

Gemisto non era più favorevole di Marco di Efeso all'Unione. Abbandonò anche prematuramente Firenze, al fine di non vedersi affatto obbligato a prendere parte alle sedute di chiusura, che consacravano il trionfo del partito avversario. Tuttavia questo non gli impedì affatto di crearsi utili relazioni fra i sapienti italiani. In geografia, per esempio, trovò il mezzo di correggere o completare ciò che aveva scritto Strabone riguardo al Ponte Eusino e al Caspio, grazie senza dubbio alle informazioni ricevute dai delegati di queste regioni al concilio. Lo stesso, poté completare la sua informazione sui paesi del Nord, per l'accesso che ebbe alla documentazione di Paolo Toscanelli.<sup>7</sup>

Vi è appena bisogno di aggiungere che, per i prelati greci favorevoli all'unione, il concilio fu l'occasione di un profondo rovesciamento dell'esistenza. Due fra di loro entrarono presto nel Sacro Collegio, e se Isidoro, arcivescovo di Kiev, giocò un ruolo piuttosto modesto dopo la caduta di Costantinopoli, Bessarione fu invece uno dei cardinali più eminenti e attivi del secolo. Un tale spirito si era evidentemente assimilato al sapere e ai costumi dei Latini, poiché fu scelto molto spesso per rappresentare il papa presso le corti d'Occidente. Si vide anche investire del governo temporale di Bologna, della Romagna e delle Marche di Ancona.<sup>8</sup> E si era parlato di dargli la tiara, alla morte dei papi umanisti, Nicola V e Pio II!<sup>9</sup>

Gli Italiani, da parte loro, erano troppo attivi e troppo avidi di informazioni per non approfittare della venuta presso di loro, non affatto di alcuni viaggiatori isolati, come una volta, ma della corte, dell'episcopato e dei più eminenti rappresentanti della cultura bizantina. L'arrivo dei Greci a Venezia, come l'apertura del concilio a Ferrara, all'inizio di ottobre 1438, furono notevoli; ma è soprattutto l'entrata solenne dei Greci a Firenze, il 13 e 16 febbraio 1439, in occasione del trasferimento dell'assemblea in questa città, che fece l'impressione più forte sui contemporanei. I turisti ammirano ancora oggi il ricordo che ne ha fissato Benozzo Gozzoli sulle mura della cappella dei Medici, a Palazzo Riccardi. Il capolavoro che la nobile figura di Giovanni VIII Paleologo ispirò, d'altra parte,

<sup>7</sup> *Corrections à Strabon* (ed. A. Diller, *A Geographical Treatise...*), pagg. 443 e 448.

<sup>8</sup> Vedere, su tutti questi fatti, la biografia del cardinale di L. Mohler. Cf. anche: L. Pastor, *Storia dei papi*, nuova vers. ital. di A. Mercati, vol. I (Roma, 1931), pagg. 321-324, 423-425; vol. II (1932), pagg. 117-120, 235-236, ecc.

<sup>9</sup> Vedere Pastor, *op. cit.*, vol. I, pag. 653 s. e vol. II, pag. 281.

al medaglista Pisanello, non è meno celebre nella storia dell'arte.

I letterati e i pensatori di Bisanzio non avevano di ch  ispirare, ancora a pi  giusto titolo, gli umanisti e i filosofi d'Italia?   difficile non vedere che una semplice coincidenza, senza significato, nel fatto che la Repubblica fiorentina accolse i Greci tramite il ministero di un cancelliere che era, per di pi , il pi  ellenizzante dei suoi umanisti. Nella storia della rinascita del platonismo, non   questo un simbolo e un presagio, come questo discorso pronunciato da Leonardo Bruni, il primo traduttore di Platone, in presenza del maestro di Mistr  e dei suoi pi  illustri discepoli, Bessarione e Argiripulo?

Effettivamente, il ricordo di un impulso decisivo   rimasto legato a quello del concilio nella memoria dei platonici del Rinascimento.

Ci si   talvolta domandato perch  Pletone fosse stato invitato a partecipare ai lavori conciliari. Bisogna notare che la questione dell'Unione aveva delle gravi conseguenze politiche. L'imperatore venne di persona a Firenze, con i rappresentanti dei diversi poteri dello Stato. Ora, Pletone era membro del Senato.<sup>10</sup> Peraltro, non  , senza dubbio, un incontro fortuito se i tre principali centri d'insegnamento, Costantinopoli, Mistr  e Trebisonda, furono rappresentati dai loro professori pi  in vista, rispettivamente Scolario, Pletone e Amiroutzes.<sup>11</sup>   possibile che i rappresentanti pi  qualificati dei tre centri bizantini d'insegnamento superiore siano stati invitati ad assistere i padri greci con la loro scienza.

Nell'azione strettamente conciliare il ruolo di Pletone fu modesto, bench  non sprovvisto di rilievo. Gi  una decina di anni prima, era stato consultato dall'imperatore sull'opportunit  di riunire una tale assemblea. Non nascose allora la sua opposizione al progetto. Stim  tuttavia che, mediante l'adozione del voto per Chiesa invece del voto per testa, i rischi di vedere violentata l'opinione ortodossa sarebbero stati mitigati.<sup>12</sup> I suoi consigli, nelle riunioni di gruppi, sembrarono giudiziosi e furono spesso seguiti.<sup>13</sup> A Ferrara e a Firenze, il suo sapere e il suo ascendente furono utilizzati nelle commissioni, particolarmente per le redazioni di certi documenti.<sup>14</sup>

<sup>10</sup> Doukas, ed. Bekker, pagg. 213, 23-214, I.

<sup>11</sup> L'osservazione   dovuta a Fuchs, *Die h eren Schulen...*, pag. 70.

<sup>12</sup> Syropoulos, pag. 155.

<sup>13</sup> *Ibid.* pag. 156.

<sup>14</sup> *Ibid.* pagg. 159, 161, 197, 238, 243, 257.

Uno dei suoi interventi fece anche sensazione: alla terza sessione, i Latini avevano prodotto un antico esemplare degli atti del settimo concilio ecumenico, contenente l'addizione del *Filioque*. Sulla fede di questo manoscritto, pretendevano farla risalire ai Padri del concilio. Pletone fece semplicemente osservare loro che, se il *credo* del settimo concilio avesse realmente contenuto simile dottrina, S. Tommaso d'Aquino e gli altri teologi occidentali non avrebbero scritto tanto per giustificare l'addizione del *Filioque* al simbolo, trascurando un argomento così decisivo. Su questo verdetto, pronunciato dalla critica storica, si tolse la seduta.<sup>15</sup>

Per caratterizzare la posizione di Pletone in materia ecclesiastica, è sufficiente dire che egli sostenne costantemente Marco di Efeso. Aderì tuttavia all'Unione? Il R. P. Jugie lo ha preteso.<sup>16</sup> Un passaggio di Siropulo e i costumi dei regimi totalitari permettono di accordarglielo. Del resto, questo sacrificio non dovette costare esageratamente al nostro pagano. Quanto al documento che fu sottomesso alla sua firma, possiamo farcene un'idea, e anche probabilmente conoscerne l'esatto tenore, leggendo il testo di quello che ha firmato il suo collega di senato, Boullotès, che è stato recentemente ritrovato.<sup>17</sup>

Ma se, come è praticamente certo, Pletone sottoscrisse l'Unione, fu sicuramente per qualche ragione d'opportunismo e senza convinzione. Del resto, col despota Demetrio e alcune altre persone, lasciò precipitosamente Firenze per non assistere alle cerimonie di chiusura del concilio.<sup>18</sup>

Ma, precisamente, sarebbe tanto più interessante sapere, perché si mostrò così ostile all'Unione. Questo fatto dovrebbe imbarazzare gli storici orientali, che identificano spesso «latinofilia» e scristianizzazione.<sup>19</sup> È, invece, abbastanza piccante vedere degli ortodossi, come un Siropulo, chiamare Gemisto come un testimone della Fede. La questione ha abbastanza importanza per giudicare il carattere di Pletone. Credo, da parte mia, che a più riprese Pletone abbia dovuto mostrarsi perfettamente ipocrita.

<sup>15</sup> *Ibid.*, pag. 170 s.

<sup>16</sup> Jugie, *L'unionisme de Georges Scholarios*, pag. 79 s., et Jugie, *La profession...*, pag. 175 s.

<sup>17</sup> Alla Biblioteca nazionale di Parigi, dal P. Darrouzès, e pubblicato, con traduzione e commentario, dal P. V. Laurent, *La profession de foi de Manuel Tarchaniotès Boullotès au concile de Florence*, nella *Revue des Études byzantines*, 10 (1953), pagg. 60-69.

<sup>18</sup> Syropoulos, pag. 268. Cf. Scholarios, *Œuvres complètes*, t. III, pag. 118, l. 16; pag. 126, l. 23.

<sup>19</sup> Vedere particolarmente: W. Regel, *Analecta Byzantino-Slavica*, San Pietroburgo, 1891, pag. XLIV ss.

È difficile assolverlo da ogni simulazione, particolarmente in questa conversazione privata dove rassicura il patriarca, che lo pregava di indicargli, in tutta coscienza, dove si trovava la verità cristiana.<sup>20</sup> Sarebbe del resto inconcepibile che avesse conservato così a lungo la sua situazione intatta, meglio: che egli l'avesse così ben ristabilita dopo il suo bando, senza essere mai ricorso alla duplicità. I suoi scritti, del resto, ci forniscono delle prove.<sup>21</sup> Ma la dissimulazione non spiega perché favorì lo scisma piuttosto che l'Unione, quando questa fu voluta dall'imperatore.

Si può pensare che non vedeva di buon occhio questa Unione, per il semplice motivo che essa doveva rafforzare il cristianesimo ed esporre la sua fratria alle persecuzioni dell'Inquisizione. Questa ragione poteva apparire ad uno spirito così lungimirante, ma altri motivi sono più plausibili. Pletone non aveva conservato, anche dopo la perdita della fede, una repulsione atavica per i Latini, soprattutto per la loro egemonia politica? L'elogio che egli ha fatto di Cleope Malatesta, è significativo a questo riguardo: si felicitava con questa principessa, di origine italiana, di aver abbracciato i riti e le abitudini dei Greci.<sup>22</sup> Non esistono, ancora attualmente, degli Orientali che, senza aver conservato la fede dei loro antenati, restino molto gelosi degli usi della loro Chiesa nazionale? Ci tengono, come altri sono attaccati al folclore della loro piccola patria. Li difendono ancora più aspramente, sembra, tanto che ne fanno un fine in sé e non devono più subordinarli al bene superiore della Chiesa universale.

Inoltre, non poteva sfuggire a Pletone che il suo insegnamento dell'ellenismo e la sua fratria non erano capaci di toccare e riunire che una piccola élite di persone istruite. Non poteva ignorare totalmente la massa dei suoi compatrioti analfabeti, soprattutto quando all'occorrenza si trattava della religione da imporre loro. Sono dunque portato a credere che il filosofo e politico di Mistrà considerasse l'esistenza, almeno provvisoria, di due religioni, un po' come accettava due lingue, una «*démotikè*» (volgare) per il popolo e l'ordinario della vita, una «*kathareuoussa*» (epurata) ad uso dell'élite. Nelle questioni di politica ecclesiastica è solamente della massa popolare che doveva preoccuparsi. Patriota com'era, Pletone doveva temere l'influenza latina e paventare la soppressione della lingua greca nei riti. Egli

<sup>20</sup> Syropoulos, pag. 197. Cf. in precedenza, pag. 308, n. 2.

<sup>21</sup> Particolarmente nel rifiuto del trattato di Argiropolo sullo Spirito Santo, del quale sarà la questione. Vedere anche la testimonianza di Kamariotès, allegata anche a pag. 308 n. 2.

<sup>22</sup> Lambros, *Palaiologeia*, t. IV, pag. 167.



poteva dunque, in questo campo, difendere aspramente la causa «ortodossa» in tutta buona fede, senza pregiudizio della religione filosofica, che destinava agli aristocratici.

Comunque, nella ricerca dei motivi che diressero l'azione di un Pletone, soprattutto non bisogna mai trascurare le considerazioni politiche. La sorte della Grecia era ben certamente la sua preoccupazione dominante. Ora, è lui che le trattative di Firenze necessariamente impegnarono. L'unione con Roma metteva fine alla politica neutrale di Manuele II Paleologo.<sup>23</sup> Gemisto, suo amico e consigliere, non poteva accettare questo cambiamento di orientamento. Cosciente delle vere condizioni di una Grecia indipendente, si augurava senza dubbio la guerra contro l'Est e l'Ovest, ma voleva anche che la Grecia non legasse affatto il suo destino ad uno dei partiti presenti. Proclamare l'Unione, non era affatto equivalente a firmare una dichiarazione di guerra totale ai Turchi? Il sultano l'aveva fatto capire, e il buon senso più elementare era sufficiente a farlo comprendere. Perché alienarsi definitivamente il suo peggior nemico? Del resto, il gesto non avrebbe aumentato in nulla la potenza militare degli Occidentali. E, in ogni ipotesi, il loro interesse li costringeva a sostenere l'indipendenza della Grecia. Una politica attenta, armata e vigilante, pronta ad afferrare tutte le occasioni per perfezionare la restaurazione della Grecia, poteva sembrare meno maldestra sul piano internazionale, più conforme al sentimento popolare all'interno e, nello stesso tempo, più degna di un grande passato. Tale fu, non si dubita, la riflessione che soprattutto diresse l'azione di Pletone, al concilio e negli affari ecclesiastici, poiché è essa, che già aveva ispirato i suoi progetti di riforma del Peloponneso.

Tuttavia, i platonici di Mistrà furono lontani dal condividere tutti, questo modo di vedere. La generazione che emergeva allora non aveva più del tutto le idee di Pletone. La maggior parte dei letterati optarono risolutamente per l'Unione. E questo fatto rivestì un reale significato storico.

Bessarione, Isidoro, Argiripulo, Apostolo e molti altri accettarono tutte le tesi della teologia latina, particolarmente anche la questione dello Spirito Santo, a partire dal Padre «e dal Figlio» (*Filioque*). Questo cambiamento di confessione cristiana pone un grave problema agli storici ortodossi, che non si spiegano affatto simile concessione,

<sup>23</sup> Le spiegazioni politiche di questo imperatore a suo figlio, che ci fa conoscere lo storico Sfranze (l. II, c. 13), sono molto significative: «Servirci utilmente del progetto di riunione per conciliarci con i latini, quando si ha bisogno del loro appoggio, ma non venire mai a saggiare questa unione.» (Traduzione di L. Petit, *Manuel II Paléologue*, nel *Dict. de Theol. catholique*, t. IX, " , col. 1926). Il contesto di Sfranze (ed. Bekker, pag. 178 s.) prova che Manuel temeva soprattutto di alienarsi i Turchi senza profitto.

dopo una resistenza secolare. Gli storici occidentali, invece, trovano la cosa molto naturale, talmente normale che essi non vi scorgono più sufficientemente la manifestazione di un movimento spirituale considerevole.

Abbiamo già notato, il problema delle influenze fra Bisanzio e l'Occidente si fece di una complessità estrema alla fine del Medio Evo, in seguito alle relazioni intime che intrattenevano allora le élite greche e italiane.<sup>24</sup> Ne abbiamo qui una nuova manifestazione. L'importanza presa dal partito latinofilo a Bisanzio, nel XV secolo, attesta l'azione prolungata del pensiero occidentale sui Greci istruiti. Senza dubbio, l'attaccamento di molti umanisti alla fede tradizionale era divenuto molto precario e non permette dunque di considerare la loro adesione ai nuovi dogmi come implicante necessariamente una vera conversione. Inoltre, le ragioni di unirsi a Roma potevano differire sensibilmente da un individuo all'altro. Nondimeno, sembra permesso riconoscere, in tutti, benché forse a gradi diversi, la potenza di questo fascino che cominciava allora ad esercitare il Rinascimento italiano su tutti gli spiriti letterati. La loro formazione spingeva i sapienti bizantini a cercare la compagnia e l'amicizia dei loro confratelli stranieri. Pletone stesso non intratteneva forse le migliori relazioni con degli umanisti italiani, con Ciriaco di Ancona per esempio, e con i loro mecenati come Sigismondo Malatesta? Quali affinità non scoprivano fra di loro, malgrado la loro appartenenza a delle Chiese in conflitto? Un'antipatia comune li opponeva anche alle concezioni medioevali, che incontravano ugualmente nelle loro Chiese e per conto delle quali potevano ammettere la separazione. Si comprende, pertanto, che abbiano lavorato di conserva per eliminare lo scisma, e che i sostenitori dell'Unione si siano soprattutto incontrati fra i discepoli e gli amici di Pletone. Il più eminente fra loro, Bessarione, divenne anche, come si sa, il principale fautore dell'Unione di Firenze.

Non dobbiamo seguire qui le discussioni e le polemiche, alle quali questo serio affare dette occasione.<sup>25</sup> Ma, quali che siano stati i sentimenti e i motivi particolari dei diversi letterati bizantini che reclamavano così l'unità religiosa con l'Occidente, la loro presa di posizione testimonia

<sup>24</sup> Vedere: F. Masai. *Le problème des influences byzantines sur le platonisme italien de la Renaissance.*

<sup>25</sup> Molti documenti del resto restano ancora inediti. Anche di Pletone resta inedito un opuscolo sulla processione dello Spirito Santo e il concilio di Firenze. Da quando Allatius l'aveva citato, tre secoli fa, più nessuno ne ha avuto accesso. L'ho ritrovato a Roma, nei documenti del sapiente storico, alla Vallicelliana, e conto di pubblicarlo prossimamente (vedere: R. e F. Masai, *L'œuvre de G. Gémiste Pléthon...*, pag. 551 s.). Sul modo, assai originale insomma, con cui Pletone ha provato a difendere la tesi greca contro il *Filioque*, vedere M. Jugie, *De precessionem Spiritus Sancti*, pag. 321. Come ha notato lo stesso autore (*ibid.*, nota 2), Scolario non ha molto apprezzato il contributo, portato alla causa ortodossa da un alleato abbastanza sospetto come Pletone.

una volontà di unione spirituale, meglio: attesta già l'esigenza di una vera comunità europea di cultura, al di là delle opposizioni ereditate dal Medio Evo.

Se questa unità non ha prevalso sulle tradizioni separatiste, bisogna attribuirlo alle catastrofi che seguirono troppo da vicino il concilio di Firenze, alla cacciata di tutti i sostenitori dell'Unione verso l'Occidente, alla politica infine, lungimirante e interessata, degli Ottomani che, da prima della conquista, accordavano un favore esclusivo ai Greci «ortodossi». Del resto, nuove crisi religiose si preparavano in Occidente, che dovevano far differire di parecchi secoli ancora la realizzazione di questa repubblica delle Lettere, desiderata da tanti umanisti, da Bessarione ad Erasmo.

Un secondo aspetto di questi litigi ecclesiastici merita di catturare la nostra attenzione. Introdussero un primo germe di decomposizione nella scuola di Mistrà. Certamente – ed è una nuova prova dell'evoluzione della mentalità, del declino dell'attaccamento degli spiriti a dei dogmi ben determinati – le divergenze che, nel campo ecclesiastico, opposero Pletone ai suoi più eminenti discepoli, non alterarono affatto l'armonia delle loro relazioni personali. Si ammetterà, tuttavia, che l'ascendente di Pletone sui suoi discepoli dovette trovarsi un po' affievolito. E l'allontanamento fisico, che l'Unione imponeva a molti, particolarmente a Bessarione, li espose a subire maggiormente l'influenza di altri ambienti.

Questi disaccordi ebbero abbastanza importanza per essere portati davanti all'opinione pubblica. Pletone credette dovere, almeno per due volte, prendere la penna contro i suoi discepoli. Lo fece con un tatto e dei riguardi che contrastano, in modo molto significativo, con la sua critica di Scolario.

La critica opposta ad un trattato di Argiropulo è particolarmente rivelatrice della maniera del Maestro di Mistrà, della sua abilità di assicurare gli ambienti ortodossi, dando loro delle garanzie che non gli costavano molto e che non rischiavano di fuorviare i suoi discepoli.<sup>26</sup>

La confutazione di Argiropulo è per Pletone l'occasione di esporre le differenze essenziali fra la teologia cristiana e la teologia ellenica.<sup>27</sup>

<sup>26</sup> Il caso merita tanto più di fermare la nostra attenzione in quanto un grave errore, commesso da un secolo e perpetuato dai migliori storici, non ha permesso di afferrare bene la portata. Si è convenuto a dichiarare che il trattato criticato da Pletone è un'opera di Bessarione, mentre è certamente uno scritto di Argiropulo. Vedere la dimostrazione che è presentata in seguito, nell'Appendice III.

<sup>27</sup> Alexandre, pag. 302.

Mostra che, se la Chiesa respinge quest'ultima, è in definitiva perché essa rifiuta il principio sul quale si fonda l'ellenismo e che (questo - Pletone non l'ha detto, ma evidentemente lo pensa)<sup>28</sup> è l'espressione di una verità primaria della ragione: gli esseri che hanno «delle potenze d'azione differenti, sono anche di essenze diverse».<sup>29</sup> La tattica di Pletone consiste nel dissociare il più possibile fede e ragione, prova a metterle in contraddizione. In uno scritto destinato, come questo, alla pubblicazione, invita allora a credere, malgrado le riluttanze della ragione, mentre, nei suoi scritti esoterici, dall'assurdità della fede conclude al suo rifiuto. Si tratta dunque di una tattica, e il richiamo alla fede nasconde l'aspettativa dell'effetto opposto.<sup>30</sup>

Ma questo non è l'obiettivo principale del trattato. Bisogna ricercarlo nell'interesse che Pletone aveva allora di allontanare i sospetti che cominciavano a pesare su di lui e sulla sua scuola. Non è un semplice caso, se degli scritti ostensibilmente ortodossi appaiono nel momento stesso in cui si diffondono le accuse di Scolario.<sup>31</sup> Non era più inopportuno che Pletone sconfessasse alcuni discepoli troppo compromettenti. Oltre la defezione di un Argiropulo e di un Bessarione, si poteva rimproverargli l'agitazione che un Giovenale provocava, verso la stessa epoca.<sup>32</sup> E altri fatti, senza dubbio, dello stesso ordine, che non hanno lasciato tante tracce nella storia!

La politica ecclesiastica di Pletone non è senza dubbio, diciamo noi, che un'applicazione particolare delle sue vedute nazionaliste. Così, la sua opposizione all'Unione non sarebbe dovuta, in principal modo, ad una volontà sorniona di indebolire la Chiesa, per meglio assicurare la libera espansione del platonismo a Mistrà. Nondimeno, come si è appena constatato, un certo machiavellismo non è assente dalle imprese di Pletone nel campo religioso. Coglie l'occasione delle polemiche sul dogma,

<sup>28</sup> Per convincersene, è sufficiente confrontare questo passaggio col testo parallelo delle *Lois*, Alexandre, pag. 242.

<sup>29</sup> *Loc. cit.* Questo principio è fondamentale nel politeismo di Mistrà. Su di esso riposa la dimostrazione dell'esistenza di Dio, delle Idee separate e dell'immortalità dell'anima, così come lo si può vedere nell'esposizione del sistema.

<sup>30</sup> Simile osservazione solleva un problema più generale, toccando gli autori medioevali. Fra coloro che oppongono, come Pletone, fede e ragione, non vi è chi, come anche lui, lo fece con degli intenti segreti inconfessabili? Non si è incline verso troppa indulgenza? L'esistenza di due serie di scritti permette, nel nostro caso, di rispondere facilmente alla domanda, ma la perdita delle *Leggi* di Pletone non avrebbe condotto gli storici ad un'interpretazione più favorevole alla sincerità dell'autore? È umano voler semplificare il suo lavoro, ma gli storici si facilitano senza dubbio esageratamente il loro compito, ragionando come se la menzogna e la duplicità fossero un'invenzione tutta recente!

<sup>31</sup> *Scholarios*, IV 1-151 *passim*.

<sup>32</sup> Vedere in precedenza, pag. 300 ss.

per insinuare il dubbio nelle anime. D'altra parte, egli proclama ben forte la sua appartenenza alla Chiesa greca e finge di sostenerne la dottrina contro i Latini, per ottenere il silenzio dei capi dell'Ortodossia, di Scolario in particolare. Solo loro erano temibili per la sua fratria, ne conoscevano l'esistenza, ne denunciavano le dottrine e ne perseguivano gli adepti. Era dunque una buona politica indurre una flessione del loro zelo, facendone degli obbligati. Allo stesso tempo, bisognava rassicurare e fuorviare lo spirito di certi personaggi influenti nello Stato, come il despota Demetrio. Ostili alla politica pro-latina, dovevano prestare un orecchio favorevole alle accuse degli ortodossi contro gli umanisti, fautori dell'Unione. Bisognava impedire che la scuola di Mistrà ne fosse coinvolta in questa riprovazione e che l'ellenismo fosse perseguitato, in ragione delle sue conseguenze favorevoli al papa.

Il calcolo dell'autore sembra essere stato giusto, poiché Scolario scrisse una lunga epistola<sup>33</sup> per lodare il nuovo difensore dell'Ortodossia e confermarli che si era scagionato da tutti i sospetti di ellenismo. Ben inteso, il futuro patriarca non era affatto vittima delle manovre del suo avversario e glielo dette ad intendere sul campo, poiché il resto di questa stessa lettera costituisce una requisitoria in regola contro la filosofia pagana.

Gli ambienti della corte così si tranquillizzarono o, almeno, temporeggiarono.

La minaccia più immediata restava, tuttavia, dove Pletone l'aveva situata. Dal momento in cui il filosofo non fu più là per difendere la sua opera, il despota, la sua sposa e Scolario, divenuto nel frattempo il capo della Chiesa ortodossa, tentarono di soffocare il platonismo di Mistrà. Il trattato delle *Leggi*, che conteneva le dottrine e la liturgia della setta, fu preso, inviato al patriarca e finalmente bruciato.<sup>34</sup>

## 2. - PLETONE E GLI UMANISTI

Quando Marsilio Ficino ebbe terminato la sua traduzione delle *Enneadi*, che era la prima in lingua latina, la dedicò a Lorenzo il Magnifico.<sup>35</sup>

<sup>33</sup> Scholarios, *Œuvres complètes*, t. IV, pagg. 118-151. Vedere anche le giudiziose osservazioni dell'editore, M. Jugie, pagg. VI-VII.

<sup>34</sup> Su questa questione, vedere in seguito l'*Appendice IV*.

<sup>35</sup> Il codice di presentazione, copiato e miniato nello stile così caratteristico del Rinascimento fiorentino, si conserva sempre, alla Biblioteca Laurenziana (Plut. 82, 10). L'illustre mecenate fornì presto i fondi necessari per la stampa che fu fatta da Antonio Miscomini «alle none di maggio dell'anno 1492».

Nella prima pagina, nelle prime righe di questo monumento del platonismo italiano, si legge questo omaggio al platonismo di Mistrà: «Magnus Cosmus senatus consulto patrie pater, quo tempore concilium inter Grecos atque Latinos sub Eugenio Pontifice Florentiae tractabatur philosophum grecum nomine Gemistum cognomine Pletonem quasi Platonem alterum de mysteriis Platonis disputantem frequenter audiuit; e cuius ore feruenti sic afflatus est protinus, sic animatus ut in Academiam quandam alta mente conceperit...»<sup>36</sup>

Così dunque, una generazione dopo il concilio, nella stessa cerchia dell'«Accademia», si collegava la rinascita del platonismo fiorentino all'influenza degli incontri del 1438-1439. Ricordo stilizzato senza dubbio, ma nondimeno ricordo. Non occorrerebbe tanto per spronarci a cercare, per darci almeno la speranza di scoprire un legame fra la venuta dei Greci e lo sviluppo che la filosofia platonica conobbe in Italia, nella seconda metà del Quattrocento.<sup>37</sup>

Ficino espone in seguito come lui, figlio del medico di Cosimo, fu scelto per realizzare questo meraviglioso disegno, come con questo scopo fu allevato, dotato di libri e di scienza ellenica, a spese del «Padre della Patria». Ricevette quindi le opere complete di Platone, di Plotino e, ben inteso, altri testi della scuola platonica. Cosimo gli confidò la missione di tradurre in latino, a cominciare da Ermete Trismegisto (nel 1463). Si apprestò poi alla traduzione di Platone. Nel frattempo, il suo mecenate morì (nel 1464), ma «dall'alto...il suo cuore di eroe, ci assicura Ficino, incitò lo spirito eroico di Giovanni Pico della Mirandola a recarsi a Firenze...». Come i due uomini si felicitarono del Platone che veniva «a rinascere in qualche modo», Pico trasmise a Ficino «il desiderio segreto di Cosimo»:

<sup>36</sup> Un fac-simile di questo testo memorabile si vede nel catalogo dell'esposizione, organizzata nell'occasione del V° centenario della nascita di Lorenzo il Magnifico (1449-1949): *Mostra della Biblioteca di Lorenzo nella Biblioteca Medicea Laurenziana*, Firenze, 1949, pl. IX. Nel capofila iniziale di questa pagina si riconosce il ritratto di Ficino, visto di profilo. Altri sei ritratti, in medaglione, concorrono a decorare i margini, generosamente miniati di putti e di foglie. Senza dubbio bisogna discernere le rappresentazioni di Plotino e di Platone. Ma, fra gli altri, un posto non deve essere stato risparmiato ugualmente al ritratto supposto di questo Pletone che menzionano, con tanto riguardo, le prime righe del testo?

<sup>37</sup> Secondo Fiorentino e Della Torre, si mette in dubbio l'intervento di Pletone sulle origini del platonismo fiorentino. Le ultime ricerche, quelle di Kieszkowski particolarmente, sul platonismo del Rinascimento e quelle di Chastel su Marsilio Ficino e l'arte (vedere in seguito, pag. 375 s.) attestano, invece, una forte influenza dell'ermetismo greco, conosciuto in Italia grazie a Pletone e i suoi discepoli. Come vedremo, le mie ricerche hanno finito per rafforzare e precisare queste conclusioni. Se un ruolo è stato esagerato nella testimonianza di Ficino, non è dunque quello di Pletone (che niente spingeva a sottolineare, se non la verità storica), ma piuttosto quello di Cosimo, il nonno del suo amico e patrono, Lorenzo il Magnifico.

lo convinse a tradurre il maestro del neoplatonismo.<sup>38</sup> Ma limitiamoci agli avvenimenti del 1439.

L'esistenza allora d'importanti conversazioni filosofiche non è in dubbio. Esse sono anche concretizzate in un opuscolo, che ha fatto epoca nella storia del pensiero: il *Περὶ ὧν Ἀριστοτέλης πρὸς Πλάτωνα διαφέρεται*, comunemente descritto col titolo, più comodo, di «De Differentiis». <sup>39</sup>

Come Pletone ha avuto poco dopo l'occasione di spiegarlo, è durante il soggiorno sulle rive dell'Arno, nella primavera del 1439, che compose questo scritto. <sup>40</sup>

Se disponessimo di qualche testimonianza a questo riguardo, potremmo perfettamente intuire che questi venti capitoli (tutti molto brevi, ad eccezione dell'ultimo, consacrato alle Idee) non sono che il riassunto di lunghe discussioni, una sorta di aiuto della memoria per degli uditori informati, innanzitutto, da una parola più loquace. Sappiamo, del resto, che in accordo con un principio pedagogico – e aristocratico – tradizionale, Pletone non stimava molto i libri, a loro preferiva la tradizione vivente dell'insegnamento orale. <sup>41</sup> Per lui, lo scritto non poteva rimpiazzare le lezioni del maestro. Bisognava limitarsi a confidare alla pergamena, o alla carta, alcuni punti essenziali dell'insegnamento, al fine di sostenere, di ravvivare la memoria debole dei discepoli. È visibilmente la redazione di un tale sil-labo che Pletone si era proposto.

<sup>38</sup> M. Ficino, *Opera omnia*, Basilea, 1561, vol. II, pag. 1537.

<sup>39</sup> L'opuscolo ha conosciuto una considerevole diffusione, poiché l'ho ritrovato in ventisette manoscritti (di cui l'archetipo autografo, il *Marcianus* 517; vedere R. e F. Masai, *L'œuvre de G. Gémiste Pléthon*, pag. 540). D'altra parte, dal 1540, B. Donatus ne pubblicava a Venezia, una parafrasi latina, che era subito riprodotta a Parigi e, nel 1574, Chariander pubblicava a Basilea il testo greco con traduzione latina. Migne ha ristampato questo ultimo lavoro nella sua *P. G.*, t. 160, col. 881-934. Un'edizione critica dunque manca sempre, ma essa apparirà presto per le cure di M. l' Abate E. Felix, che la provvederà di una traduzione francese e di tutti i commentari richiesti dalla sua perfetta intelligenza. Aspettando, alcune correzioni fatte sul *Parisinus gr.* 2376 da Alexandre (in appendice alle *Leggi*, pagg. 281-288) potevano ancora essere utili. Per utilizzare la traduzione latina, riprodotta da Migne, bisogna rimediare ad un grave disordine: dopo le parole *locum obtinent generis* (929 B riga I della traduzione), bisogna saltare immediatamente alle parole *atque sic res...* (930 A I) e continuare a leggere fino a... *naturaliter fiunt* (930 B 4). Bisogna allora ritornare alla colonna precedente e ricominciare a leggere *Ita ea...* (I. I) fino alle parole *tali tempore adesse* (930 A I), saltare in seguito a 930 B 4 e cominciare a leggere a partire dalle parole *atque a sole...* Nell'utilizzazione di questa traduzione, si mostrerà inoltre un'estrema prudenza, non avendo Chariander sempre disposto di un testo greco intelligibile o non avendolo sempre compreso. Ha commesso un controsenso particolarmente grave, nel prologo (vedere pag. seguente), attribuendo ad Aristotele la negazione dell'immortalità dell'anima che Pletone rimprovera, non allo Stagirita, ma ad Averroé. Schultze, *G. Gemistos Plethon...*, amava citare in *extenso* i testi greci, ma doveva servirsi piuttosto della traduzione, poiché non ha evitato questa trappola (pag. 87).

<sup>40</sup> *Replica, Marcianus gr.* 517, f. 47v. l. 15 (ed. Gass, 329).

<sup>41</sup> Vedere le sue dichiarazioni a questo riguardo pag. 136.

Ma di quali lezioni, discussioni o conversazioni, questi venti paragrafi formavano il riassunto? E quali erano stati gli interlocutori interessati alla redazione di un tal promemoria? Queste sono delle questioni dibattute, sulle quali è necessario fare luce.

Il primo testo da esaminare con questo scopo ci è naturalmente fornito dal prologo stesso del *De Differentiis*.

Gli Antichi, tanto i Greci quanto i Romani, tenevano in più alta stima Platone di Aristotele. La maggior parte dei nostri contemporanei, invece, soprattutto in Occidente, s'immaginano essere più sapienti degli Antichi e ammirano Aristotele più di Platone. È Averroè, un Arabo, che li ha persuasi, dichiarando che Aristotele è il capolavoro unico e definitivo della natura in filosofia.<sup>42</sup>

Se, anche in tutto il resto, Averroè era di un giudizio sicuro, non oserei riprendere alla leggera simile apprezzamento. Ma, in realtà, egli fu così debole in psicologia, che arrivò fino a pretendere l'anima peritura.

Quando si è sorpresi a professare un simile errore, in quale questione importante si sarà capaci di apportare un giudizio? Infatti, Aristotele non sembrava avere, per conto suo, insegnato questo errore.<sup>43</sup> Bisogna, infatti, saper dire la verità e non calunniare affatto Aristotele, anche se egli stesso ha calunniato la maggior parte dei suoi predecessori. Per me, non credo permesso rendere calunnia per calunnia, anche a un calunniatore.

Come esiste ancora ora della gente che dà la preferenza a Platone, noi vogliamo loro testimoniare il nostro favore e risanare il parere degli altri – se almeno non si mostrano troppo amici dei litigi –, trattando brevemente delle differenze fra i due filosofi e mostrando come l'uno è inferiore all'altro. Le dimostrazioni non saranno né lunghe né cavillose, ma tanto brevi quanto possibile.<sup>44</sup>

Pletone ha dunque constatato un ritorno d'interesse per Platone in Occidente. È per incoraggiare questa rinascita del platonismo che egli scrive. A questo fine, rileverà le principali differenze fra le due filosofie e dimostrerà la fondatezza delle dottrine di Platone che Aristotele ha criticato. In questo modo, egli considera «far piacere» ai nuovi platonici e convertire i

<sup>42</sup> Chariander (*P. G.*, 160, 890) non ha compreso il testo di Pletone né l'allusione a quello di Averroè, che sembra ben essere questo passaggio del *Commentaire* al *De anima* 429 b-430 a 2: «ita est difficile hoc adeo quod, si sermo Aristotelis non inveniretur in eo, tunc valde esset difficile cadere super ipsum, aut forte impossibile, nisi inveniretur aliquis talis ut Aristoteles. Credo enim quod iste homo fuit regula in Natura, et exemplar quod Natura invenit ad demonstrandum ultimam perfectionem humanam in materiis» (Averroè, *Commentarium magnum*, ed. F. S. Crawford, Cambridge Mass. 1953, pag. 433). Altri testi simili sono stati raccolti da E. Renan in *Averroès et l'averroïsme* (*Œuvres complètes*, ed. H. Psichari, t. III, Parigi, 1949), pag. 60.

<sup>43</sup> Si noterà questa affermazione decisiva di Pletone. Essa prova, infatti, che conformemente alle sue dichiarazioni espresse, non voleva sistematicamente denigrare lo Stagirita e che egli faceva le distinzioni necessarie fra il suo pensiero e l'interpretazione che ne hanno dato Alessandro d'Afrodisia e Averroè. D'altra parte, rifiutava anche l'interpretazione del tomismo, come prova la polemica con Scolario.

<sup>44</sup> *Marcianus gr.* 517, f. 13r. l. 1-20; cf. *P. G.*, 160, col. 889.



meno testardi dei peripatetici.

Non ci dice, in modo chiaro, se si tratta di platonici greci o latini. Senza dubbio gli uditori e discepoli greci di Pletone non sono esclusi, ma il contesto dà chiaramente ad intendere che i principali destinatari dell'opuscolo non erano i compatrioti dell'autore. È per i suoi amici d'Italia che egli fa appello all'autorità degli antichi Romani. Le spiegazioni del successo di Aristotele sono ancora più significative, poiché solo l'Occidente conosceva l'infatuazione per Averroè. I Bizantini non avevano praticato molto gli Arabi: si accontentavano, molto naturalmente, dei commentari antichi e medioevali, che erano stati redatti nella loro lingua – quella stessa degli originali.

Del resto, i contemporanei l'hanno compreso in tal modo. Nella sua *Critica del De Differentiis*, Sclario ha rilevato il passaggio relativo ai destinatari e non ha mancato di riconoscervi gli Italiani: «coloro che attualmente in Italia si lasciano dominare da Platone e per i quali egli dice di avere concepito quest'opera, noi sappiamo che ci sono. Numerosi del resto sono quelli che li vedevano laggiù, frequentare il nostro personaggio.»<sup>45</sup> La segnalazione è anche più precisa: «si dedicano allo studio di Omero e Virgilio».<sup>46</sup> «Alcuni estendono le loro ricerche a Cicerone e Demostene».<sup>47</sup> Incontestabilmente sono degli umanisti che Sclario designa in tal modo.

Il nostro peripatetico non prova naturalmente che disprezzo per questa gente che egli non frequentava, per questi «grammatici», questi filologi, diremmo oggi: «essi si intendevano tanto di filosofia quanto Pletone di coreografia».<sup>48</sup> Poiché, all'epoca, Pletone doveva essere almeno settuagenario, il confronto non è molto lusinghiero per gli umanisti fiorentini.

La scolastica è impotente a comprendere il loro entusiasmo per Platone. Hanno dovuto «lasciarsi prendere» dalla sua arte, «dalla sua musa», egli reputa<sup>49</sup>, e «non possono immaginare che la filosofia possa essere altra cosa che quest'arte» dell'eloquenza. Sedotti da questo fascino ingannatore, sono incapaci di fare, come il dialettico ben esercitato, la distinzione fra sofismi e ragionamenti corretti. Sclario aggiunge ancora – ciò che, per questi primi filologi italiani non è un elogio secondario della loro conoscenza del greco né delle loro esigenze scientifiche –: «e se la filosofia è anche per loro

<sup>45</sup> Scholarios, *Œuvres complètes*, t. IV, pag. 4, l. 2.5.

<sup>46</sup> *Ibid.*, l. 6.

<sup>47</sup> *Ibid.*, l. 7.

<sup>48</sup> *Ibid.*, l. 5-6.

<sup>49</sup> *Ibid.*, l. 8.

qualche cosa in più, essa non può nemmeno superare, ai loro occhi, la ricerca della precisione del linguaggio, dell'esattezza della parola greca, τῆς περὶ τὴν ἑλληνικὴν ὁμιλίαν ἀκριβείας".<sup>50</sup>

Lo storico dell'umanesimo percepirà nettamente qui l'eco delle famose controversie del Quattrocento sul senso e la traduzione da dare ai termini filosofici greci τὰγαθόν, ἡδονή, ἐντελέχεια ecc.<sup>51</sup> È, da parte di Scolario, un bell'esempio di questa incomprensione dello scolastico medio, davanti alla scoperta della nuova dimensione del sapere: l'evoluzione delle parole e delle cose.<sup>52</sup>

La sua conclusione finisce per chiarirci le sue intenzioni: «essi sono dunque ben lontano, continua, da poter giudicare rettamente i due filosofi (Platone e Aristotele) nel campo della filosofia». <sup>53</sup> Ma si può accettare questo giudizio, come si fa comunemente?

Per la nostra ricerca, riteniamo in primo luogo di questa testimonianza la precisione della segnalazione: gli amici di Pletone, i destinatari del suo *De Differentiis*, sono questi Italiani preoccupati di dare all'Occidente delle nuove traduzioni dei classici greci, principalmente di Omero, di Demostene e di Platone.

Si tratta manifestamente del cancelliere Leonardo Bruni e della sua cerchia di umanisti. In questo ambiente, la conoscenza del greco e la lettura degli autori avevano ben preparato gli spiriti a profittare della venuta del maestro di Mistrà. Come ha riconosciuto A. della Torre, «le traduzioni di Bruni, di cui una, quella delle *Lettere*, era dedicata a Cosimo stesso, metteva ormai alla portata di ogni uomo di studio, anche ignorando il greco, le principali opere di Platone.» <sup>54</sup>

Pertanto, alcune pagine prima, lo stesso storico insisteva su «l'assoluta impreparazione dei Latini a ricevere un messaggio... come quello che Pletone apportava». <sup>55</sup> La questione presenta un interesse considerevole per la storia del Rinascimento, conviene dunque fermarsi.

Come vedremo, non è tutto da rifiutare nel giudizio di Della Torre, ma,

<sup>50</sup> *Ibid.*, I, 9-10.

<sup>51</sup> Vedere le prefazioni di Leonardo Bruni alle sue versioni della *Politica* e dell'*Etica a Nicomaco*, così come il suo *De interpretazione recta* (edizione e note preziose in: Hans Baron, *Leonardo Bruni Aretino. Humanistisch-philosophische Schriften*, Lipsia-Berlino, 1928, pagg. 70-96. Cf. E. Garin, *Le traduzioni umanistiche di Aristotele nel secolo XV*, negli *Atti dell'Accademia Fiorentina...* «*La Colombaria*», VIII, 1950 50 p.).

<sup>52</sup> In altre circostanze, quando vuole, per esempio, incitare i suoi allievi allo studio, Scolario si mostra più comprensivo verso l'umanesimo italiano (vedere: *Œuvres complètes*, t. IV, pagg. 403-410).

<sup>53</sup> *Op. cit.*, pag. 4, l. 10-11.

<sup>54</sup> A. Della Torre, *Storia dell'Accademia platonica di Firenze*, pag. 462.

<sup>55</sup> *Op. cit.*, pag. 439.

dopo una generazione, gli storici l'accettano molto ciecamente.

Innanzitutto, importa denunciare un grave controsenso che ha oscurato molto lo stato della questione. Della Torre aveva creduto scoprire, nello stesso Pletone, una confessione dell'impreparazione degli Occidentali: «È Gemisto stesso che lo attesta... là dove tenta di difendere contro gli attacchi di Gennadio la scienza dei platonici d'Italia... Riferendosi, in blocco, a tutti i sapienti d'Occidente che conosceva, dice che erano molto poco al corrente di Aristotele, ne fa degli ignoranti di Platone e delle sue dottrine e, pertanto, incapaci di formulare un valido giudizio sul dissenso dei due filosofi.»<sup>56</sup>

Il passaggio esiste effettivamente nella *Replica* di Pletone alle critiche di Scolario<sup>57</sup>, e in alcune righe del testo dove l'autore difende i suoi amici umanisti. Ma precisamente a qualche riga di distanza, e non nel corso di questa apologia. È la vicinanza dei due passaggi che avrà portato alla loro fusione nella memoria dello storico dell'Accademia fiorentina, inducendolo così ad applicare agli umanisti il giudizio che Pletone apportava sugli... scolastici!

Il testo litigioso segue, non il lemma di Scolario relativo ai destinatari del *De Differentiis*, ma un altro, così formulato: «Gli Occidentali che si occupano seriamente delle dottrine filosofiche non ne giudicano allo stesso modo. Formano un grande numero e, da parte mia, ne ho incontrati parecchi.»<sup>58</sup> Alla preferenza degli umanisti per Platone, Scolario oppose qui l'autorità degli universitari professionisti d'Occidente che, malgrado le loro divergenze, erano pressapoco tutti peripatetici.

Non si poteva naturalmente pensare di discutere questa asserzione. Ma, ritorcendo la critica indirizzata un po' più su ai suoi amici, Pletone volle a sua volta contestare la competenza dei filosofi, incontrati a Firenze dal suo avversario:

Quando avete incontrato dei sapienti occidentali? gli domanda, e quali? Tutti coloro che si sono trovati con noi, all'epoca del nostro soggiorno laggiù lo sanno: voi sfuggite le riunioni delle genti che hanno la fama di sapienti. La ragione è chiara, era per non rivelarvi inferiore a ciò che volevate apparire. Così dunque, o non avete incontrato sapienti, o, se anche ne avete incontrato, non siete stato capace di giudicare la loro scienza.<sup>59</sup>

<sup>56</sup> *Ibid.*

<sup>57</sup> *Replica*, f. 31r, l. 22 ss. (Gass, 16).

<sup>58</sup> *Op. cit.*, f. 31r. l. 1 ss. Cf. Scholarios, *Œuvres complètes*, t. IV, 4, 11-14.

<sup>59</sup> *Replica*, f. 31r, l. 4-9 (Gass, 11-12).

Dopo aver soddisfatto in tal modo la legge del taglione, Pletone sostituisce gli argomenti alle ingiurie:

Noi, invece, ne abbiamo incontrati e sappiamo ciò che vale la loro scienza. E, certamente, sono ben superiori a voi. Ma per la precisione delle conoscenze, lasciano molto a desiderare. Del resto, i migliori fra loro portano, anche loro, un giudizio severo sulla scienza dei loro compatrioti: è il caso di Piero di Calabria, ben al corrente delle due lingue e allo stesso tempo buon giudice in certe materie. Ora, mi ha detto che i loro commentatori<sup>60</sup> erano molto inferiori ai Greci, in quel che concerne l'intelligenza del pensiero di Aristotele. È ugualmente il caso di Ugo, che è anche fra i più sapienti di laggiù. Ci ha mostrato la traduzione di un passaggio, fatto da loro. Questo passaggio era estratto dal libro di Aristotele sulla Generazione e la Corruzione. Disse che non era soddisfatto, poiché essa non era effettivamente del tutto buona; ma dopo che ebbe inteso da noi la traduzione corretta, l'accettò e non la dispreggiò più di quella dei suoi.

Come dunque quelli che non comprendono sufficientemente Aristotele e che sono perfettamente ignoranti di Platone e delle sue dottrine (salvo quello che hanno appreso da Aristotele che snatura e calunnia le sue opinioni), come sarebbero queste persone giudici competenti di questi filosofi?<sup>61</sup>

Questo testo è quello che invoca Della Torre; ma, come se avesse voluto prevenire ogni equivoco, Pletone concludeva:

In realtà dunque, sembrate appoggiarvi ai suffragi di coloro che giudicano prima di aver inteso la parola dei due filosofi, poiché anche coloro che hanno apprezzato Platone lo preferiscono di gran lunga ad Aristotele.<sup>62</sup>

Eccolo ritornato ai suoi amici umanisti: preferiscono Platone e sono senza dubbio soli a pensare in tal modo, ma lo fanno con cognizione di causa.

Pletone non poteva essere più esplicito. Contrariamente a ciò che Della Torre ha compreso, Pletone non accusa d'ignoranza tutti i sapienti occidentali indistintamente, ma solamente questi scolastici di Parigi, di Oxford, di Bologna ed altrove, al giudizio dei quali Scolario voleva sottomettere la questione. Si compiace di sottolineare in seguito il contrasto con i suoi amici fiorentini, capaci di leggere e tradurre gli originali greci, come di discuterne la terminologia filosofica, fatto che Scolario stesso riconosceva, del resto, nel passaggio citato più in alto.<sup>63</sup>

<sup>60</sup> Da notare questo modo di esprimersi: sembra implicare bene che Pletone non avesse mai avuto una conoscenza diretta dei commentari latini.

<sup>61</sup> *Replica*, f. 31r, l. 8-31v, l. 2 (Gass, 12-16, questa edizione, fatta secondo il solo *Rehdigeranus* omette, dopo προπείνας ἡμῖν χωρίου τινὸς ἐρμηνείαν, la precisione essenziale: τῶν παρὰ σοῖσιν. Noi l'abbiamo ritrovata nelle *Bruxellensis* 1871-1877 e, poi, nei migliori testimoni del testo, particolarmente gli autografi di Venezia.

<sup>62</sup> *Op. cit.*, f. 31v, l. 2-5 (Gass, 17).

<sup>63</sup> Scholarios, t. iv, pag. 4, l. 9-10.

Come spesso succede in storia, l'esistenza stessa di testimonianze esplicite ha nociuto all'esatta comprensione dei fatti. L'espressa menzione dei due nomi di Pletone ha fuorviato gli storici. Hanno ragionato come se «Ugo» e «Piero di Calabria» fossero stati, secondo la sua stima, i più eminenti e, praticamente, i soli umanisti incontrati da lui a Firenze. Cercando in questa direzione sbagliata, vollero ritrovare, ad ogni costo, sotto questi nomi grandi figure del Rinascimento. Per Ugo, la sua identità non era molto in dubbio: si trattava evidentemente di Ugo Benzi, medico e filosofo famoso. Lo storico che ha recentemente scritto la prima monografia sul sapiente senese, ha espresso la sua meraviglia davanti all'interesse che dava al movimento umanista. A suo avviso, Ugo sarebbe stato il tipo perfetto dello scolastico medioevale.<sup>64</sup> Ma non è precisamente all'autorità di un universitario consumato, di uno scolastico, che Pletone doveva fare appello per confutare la pretesa che aveva Scolario di farne dei giudici più competenti degli umanisti, e unanimi nel loro verdetto in favore di Aristotele?

Nessuno pensò, sembra, a ricollocare la frase nel suo contesto. Si comprende allora la delusione degli storici o la loro gioia, secondo l'idea che si sono fatta dell'influenza bizantina sul Rinascimento: come avrebbe potuto Pletone esercitare l'influenza che gli attribuisce un Marsilio Ficino, se non avesse avuto delle relazioni strette con i grandi rappresentanti dell'umanesimo italiano? Era inutile cercare di far crescere lo scolastico, del resto molto notevole, che era stato Ugo Benzi, era troppo evidente che non saremmo in grado di farne un fondatore del platonismo italiano, ma neanche semplicemente un umanista.

Restava Piero di Calabria. Ora, Vossio aveva affermato che Pomponio Leto aveva ricevuto il battesimo col nome di Piero.<sup>65</sup> La seduzione di un incontro così eccezionale sembra essere stata irresistibile! Molte generazioni di storici hanno reputato che il capo dell'«Accademia romana» aveva visto e conversato col «principe della setta platonica» a Firenze. Ma Leto era, almeno, stato soprannominato «il Calabrese»? Non si ebbe cura di un simile dettaglio. E non più di quest'altro, vale a dire che Leto doveva essere appena un adolescente all'epoca del concilio. Il prestigio dell'autorità era così considerevole che l'austero filologo al quale dobbiamo i nostri studi, peraltro, il loro impulso e i loro primi progressi, non

<sup>64</sup> D. P. Lockwood, *Ugo Benzi, Medieval Philosopher and Physician, 1376-1439*, Cambridge, 1951, pag. 3-4. Ritorniamo in seguito, pag. 358, sulle relazioni di Pletone con Ugo Benzi.

<sup>65</sup> Cf. V. Zabughin, *Giulio Pomponio Leto* (Roma, 3 vol., 1909-1912), t. 1, pag. 271.

poté resistere alla tentazione di mettere direttamente in rapporto l'Accademia di Roma e quella di Mistrà: «L'identità di Piero di Calabria con Pomponio Leto o Sabino non dovrebbe essere dubbiosa. È riconosciuta... da tutti i sapienti...». <sup>66</sup> Alexandre concede che l'umanista doveva possedere un genio «ben precoce». Infatti, secondo i suoi biografi «non avrebbe avuto che tredici anni all'epoca del concilio». Ma egli aggiunge, non senza disinvoltura: «Diamogli vent'anni, affinché abbia potuto discorrere di scienza con Pletone». <sup>67</sup>

Un apprendista filologo, ecco dunque l'esperto capace di mettere fine alla discussione fra Pletone e Scolario! Non è evidentemente di Leto che si poteva scrivere, anche parecchi anni dopo il concilio, che «era ben al corrente delle due lingue e nello stesso tempo buon giudice in queste materie».

Il Piero di Calabria di cui parla Pletone era certamente Pietro Vitale, abate di Grottaferrata, come ha dimostrato A. Della Torre. <sup>68</sup>

Ma gli errori della critica hanno la vita lunga, soprattutto quando si elevano all'altezza di simboli o sembrano servire delle grandi cause. Ancora ai nostri giorni, l'identificazione con Pomponio Leto si incontra nelle più solide opere sul Rinascimento. <sup>69</sup>

Le conversazioni di Firenze fra Leto e Pletone appartengono al campo della leggenda, ma questa, come accade spesso, si è rivelata più fedele allo spirito della storia che la critica erudita. Rimane vero che Pletone è stato ricevuto a braccia aperte dagli umanisti italiani, e il controsenso del coscienzioso storico dell'Accademia fiorentina tradisce la verità storica più gravemente della leggerezza dei suoi predecessori. Non è agli umanisti

<sup>66</sup> Alexandre, *Pléthon, Traité de Lois* pag. LXXXVI.

<sup>67</sup> *Ibid.*

<sup>68</sup> Della Torre, *Storia...*, pag. 440 s., dove si troveranno la bibliografia, i principali dati biografici su questo personaggio (morto il 27 aprile 1467) e alcuni testi relativi alla sua attività o al suo carattere, particolarmente la formula per la quale appose la sua firma, in greco, all'atto d'Unione di Firenze. Alle fonti indicate, si aggiungerà l'importante testimonianza di Syropoulos, pag. 262. Notiamo infine che questo degno prelato risponde perfettamente alla segnalazione di Pletone e che forniva all'autore della *Replika* l'argomento *ad hominem* di cui aveva bisogno contro Scolario.

<sup>69</sup> Per esempio, nel L. Mohler, *Kardinal Bessarion*, pag. 349. - Se è ormai interdetto parlare di un'influenza diretta, esercitata dalle «lezioni» di Firenze su Pomponio Leto, non è meno vero che dei contatti abbiano potuto e anche dovuto esistere fra Mistrà e l'Accademia romana. Kieszkowski (*Studi...*, pag. 45) notava stretti rapporti di dottrina. Altre affinità potrebbero essere rilevate, e un'indagine delle relazioni personali che intrattenevano uomini come Leto, Platina, Alberti, Sigismondo Malatesta, Argiropulo, Bessarione, Kabakès..., completerebbero utilmente gli indizi forniti dai testi fuggitivi e naturalmente reticenti.

che si indirizzano i rimproveri d'ignoranza di Pletone, ma agli scolastici.

I principali interlocutori di Pletone furono dunque degli umanisti, allo stesso tempo ellenizzanti e platonici. All'epoca, il connubio di queste due disposizioni favorevoli equivale ad una segnalazione precisa. Questi umanisti sono gli eredi spirituali di Petrarca, che metteva molta speranza nella rinascita del platonismo. Si sa, infatti, che il suo discepolo Coluccio Salutati aveva fatto ingaggiare Manuele Crisolora per insegnare il greco ai giovani di Firenze.<sup>70</sup> In tal modo, è con gli allievi del suo antico collega di Costantinopoli che Pletone ebbe a che fare. Erano allora raggruppati intorno a Leonardo Bruni, cancelliere della Repubblica.<sup>71</sup>

Della Torre riporta, d'altra parte, lo stato di gran silenzio dei Latini nella controversia sollevata dalla pubblicazione del *De Differentiis*. Ne conclude che l'opera di Pletone non ha incontrato alcuna eco in coloro ai quali era destinata. Questa è un'inferenza molto ardita, poiché le proteste non potevano venire dai platonici. In caso simile, l'argomento *e silentio* non dovrebbe aver grande importanza, in quanto il silenzio sarebbe precisamente la risposta naturale degli spiriti che acconsentono e meditano le parole intese. Quanto agli aristotelici latini, erano molto ostacolati nel difendere il loro maestro, poiché ignoravano completamente il greco e ciò che aveva potuto dire Pletone nel circolo dei Medici. Non vi dunque niente da concludere per il fatto che, soli, dei Greci avessero inizialmente preso la difesa di Aristotele. O piuttosto se, quindi questi Greci non furono solamente i peripatetici.

Dei discepoli di Pletone si meravigliarono per le critiche indirizzate allo Stagirita. Bessarione domandò delle precisazioni. In seguito, fece delle rimostranze a Michele Apostolo, che aveva avuto il torto, lui reputava, di adottare l'attitudine del loro maestro comune.<sup>72</sup> Lo stesso imperatore Giovanni VIII scrisse all'autore per domandargli dei chiarimenti.<sup>73</sup> In realtà, sono dunque evidentemente i Greci che

<sup>70</sup> Un'eccellente monografia, mettendo a profitto tutte le informazioni di cui si dispone attualmente, è stata consacrata al primo pedagogo greco del Rinascimento da G. Cammelli: *I Dotti bizantini e le origini dell'Umanesimo*, I. *Manuele Crisolora*, Firenze, 1941. Vi si troverà particolarmente il racconto della transazioni che portarono la nomina, senza precedenti, del sapiente bizantino, in qualità di professore ufficiale di greco allo Studio di Firenze, nel 1396.

<sup>71</sup> I controlli incrociati di informazioni non mancano, per confermare l'esistenza di relazioni fra Pletone e Bruni. Notiamo solamente ciò che ci ha appena fornito la scoperta di un opuscolo greco di Bruni, corretto di proprio pugno da Pletone, nella *Marcianus gr.* 406 (791): vedere R. e F. Masai, *L'œuvre de G. Gémiste Pléthon*, pag. 548 e tavole 2-3 a.

<sup>72</sup> Vedere testo allegato in seguito, pag. 359.

<sup>73</sup> La sua lettera, conservata nel manoscritto 283/CCLXX (Vladimir 466) della Biblioteca del Santo Sinodo a Mosca (attualmente al Museo storico), è stata pubblicata da Lambros, nella sua *Palaiologia*, t. III, pag. 330. Sfortunatamente questo editore ha ommesso di pubblicare la

non erano affatto preparati a ricevere un messaggio come quello del *De Differentiis*.

Tutto sommato, gli umanisti occidentali non restarono estranei alla controversia: fu pubblicata una voluminosa opera contro Aristotele in Italia e da un Italiano, appena alcuni mesi dopo l'uscita del *De Differentiis*. Troppo limitato agli orizzonti della Toscana, Della Torre ha perso di vista questi *Tre libri di dispute dialettiche* di Lorenzo Valla.<sup>74</sup> Non era necessario, tuttavia, per affermare che Pletone non ha affatto «predicato nel deserto». Delle due cose l'una, infatti: o Valla, che conosceva il greco, ha approfittato dell'opera, leggermente anteriore, del filosofo di Mistrà, o l'ha scritta in tutta indipendenza. Ma, in un caso come nell'altro, la sua opera attesta che i circoli umanisti erano non solo preparati ad ascoltare le critiche di Pletone, ma che essi le appellavano delle loro congratulazioni. È ciò che Pletone stesso ci ha detto, e si cerca invano perché la sua testimonianza non sarebbe ricordata dagli storici.<sup>75</sup>

Nessuno ha segnalato relazioni dirette fra i due critici, forse i più vigorosi, del secolo. Ma è possibile riconoscere i mezzi di cui disponevano per entrare in rapporto. L'interesse che Valla aveva per la lingua greca e la fama che il suo illustre antenato aveva acquisito, dovevano incitare l'umanista italiano a cercare un contatto. Ora, gli amici comuni non mancavano loro. Quando si sanno i rapporti che entrambi ebbero particolarmente con Ciriaco di Ancona, è difficile concepire che questo agente di informazioni del Rinascimento non abbia voluto mettere in relazione i due umanisti. Egli ha potuto comunicare spontaneamente l'opuscolo di un maestro ammirato a molti amici, e soprattutto a Valla a cui interessava il soggetto.

Ne consegue che, reciprocamente del resto, Pletone ha potuto, anche lui, aver conoscenza dello scritto di Valla. Ciò solleva un interessante problema, se non per l'origine del *De Differentiis*, almeno per quella della *Replica* di Pletone a Scolario. Dei paralleli esistono, che non mancano d'impressionare.<sup>76</sup>

---

risposta di Pletone, che vi si trova allegata. Malgrado delle reiterate istanze, non ho potuto ancora procurarmi la fotografia.

<sup>74</sup> Vedere: L. Valla, *Opera Omnia*, Basilea, 1540, pagg. 643-761. Sull'opera e sull'autore consultare: V. Rossi, *Il Quattrocento*, 3<sup>a</sup> ed. milano, 1933, pagg. 80-90.

<sup>75</sup> Non è possibile qui istituire un'analisi dell'opera di Lorenzo Valla, ma ci sarebbe naturalmente un interesse considerevole nel confrontare gli scritti di Pletone sullo stesso argomento. La si data alla fine del 1439 o del 1440. Potrebbe dunque aver subito l'influenza del *De Differentiis*. E, di fatti, come si vedrà, esistono diversi riscontri fra i due scritti che non sembrerebbero affatto fortuiti.

<sup>76</sup> L'introduzione presenta uno sviluppo delle idee che si incontra nel prologo del *De Differentiis* e che si ritrova nella *Replica* a Scolario: Valla fa anche osservare che né i Greci né i Romani consideravano Aristotele come il Filosofo infallibile. Ammiravamo molto di più Platone, Omero



Nessun accostamento esige tuttavia che uno dei nostri umanisti abbia conosciuto l'altro. Ma la mutua ignoranza non farebbe che attestare, con più forza ancora, che la critica di Aristotele era all'ordine del giorno, negli ambienti umanistici d'Italia, all'epoca del concilio.

Resta dunque questo semplice fatto: Cosimo, non ha realizzato, sul campo, il progetto che Ficino gli attribuì. Questa idea non ha preso corpo prima della venuta a Firenze di Giovanni Argiropulo. Ma è una ragione sufficiente per attribuire a questo sapiente greco l'impulso che sfociò nella creazione dell'Accademia fiorentina?

Della Torre ha avuto ragione ad esaltare il ruolo di Argiropulo. Ha visto giusto soprattutto, riconoscendo, in questo eminente maestro del Rinascimento, un fervente platonico. E il suo merito è grande su questo punto, poiché Argiropulo non era celebre che in qualità di interprete e di commentatore di Aristotele. Ma è un peccato che lo storico dell'Accademia non si sia domandato perché il commentatore ufficiale di Aristotele a Firenze era platonico. Così è misconosciuto il fatto, capitale, della sua appartenenza alla fratria di Mistrà.<sup>77</sup> Ora, è la ragione che può spiegare perché Argiropulo si trovò così bene in grado di ravvivare, a Firenze, il ricordo e le idee di Plotone. Ne segue del resto che, anche se si dovesse accordare con Della Torre che il platonismo di Firenze non risale alle conversazioni del 1439, ma si riallaccia al maestro greco che fu eletto allo Studio nel 1457, sarebbe ancora il pensiero di Mistrà che si troverebbe ad essere irradiato da questo intermediario.<sup>78</sup>

---

e Demostene (questo testo fornisce un prezioso confronto con quello di Scolario concernente i tre autori greci che avevano le preferenze degli umanisti; vedere in precedenza pag. 332). Sono gli Arabi Avicenna e Averroè, che hanno rovesciato l'antica scala dei valori. Ma con quale autorità? Non conoscevano il latino e non erano che «vagamente tinti di greco». Ora, «in filosofia – e si noterà questa dichiarazione del filologo, che giunge così bene alla concezione di Plotone, – il valore delle parole è dell'importanza più grande in molti problemi. Questi Arabi assomigliano a «degli uomini che non avevano mai visto il mare né una nave e che volevano discutere di navigazione». I filosofi sono sempre stati criticati dai loro confratelli. E, da Teofrasto, Aristotele fu sottomesso alla legge comune. La sola differenza fra l'opera di Aristotele e quelle degli altri filosofi antichi risiede nel suo volume. Ma come l'ha ottenuto? Plagiando senza vergogna e criticando le sue vittime.

<sup>77</sup> Vedere, sopra, pag. 313.

<sup>78</sup> Questo non significa che io neghi ogni possibilità di evoluzione da parte di Argiropulo, dall'epoca in cui Michele Apostolo gli scriveva le sue lettere di fervente «membro della fratria»; ma ci sono delle prove che a Firenze ancora, egli insegnava i «misteri» platonici, vale a dire le dottrine relative alle Idee separate. Vedere, particolarmente, la lettera di Donato Acciaiuoli allo Spagnolo Alfonso di Valenza sull'insegnamento degli «arcana platonica» (Della Torre, *op. cit.*, pagg. 469-470. Cf. Cammelli, *G. Argiropulo*, pag. 71 ss.), che fanno pensare a questi «mysteria», insegnati da Plotone, al tempo del concilio (testo di Ficino, citato in precedenza, pag. 328).

E questa stessa nomina di Argiropulo, non sarebbe in alcun modo attribuibile alla conoscenza dei legami che lo collegavano a Mistrà? Senza dubbio Argiropulo era conosciuto dai Fiorentini per aver personalmente risieduto nella loro città, all'epoca del concilio, e per esservi passato in occasione di viaggi ulteriori. Nondimeno, ci si può domandare se l'amicizia che aveva portato e testimoniato, anche a Firenze, il suo maestro Pletone, non gli fu veramente di alcun soccorso. È da notare che fu scelto, grazie agli sforzi di un gruppo di letterati, costituito precisamente dei discepoli di Bruni e di Marsuppini. Per giunta, questo circolo di amici s'intitolava «Accademia» dal 1454, vale a dire prima dell'arrivo di Argiropulo!<sup>79</sup>

Bisognerà, io credo, arrendersi all'evidenza ed ammettere che la voce di Pletone è stata intesa, che un platonismo conforme all'interpretazione di Mistrà ha avuto corso in Italia, fra la venuta di Pletone e l'insediamento di Argiropulo. Un aneddoto, riportato da Vespasiano da Bisticci, può del resto confermarcelo.<sup>80</sup>

Il buon editore fiorentino entrò in contatto con un «laureato» catalano, che visitava i monumenti e le librerie della città. Questo Narciso di Verduno soggiornava a Firenze nel corso di un viaggio in Romagna, dove egli si recava per una cura o, più probabilmente, per una missione che gli aveva affidato il re di Napoli, di cui era un familiare.

Argiropulo volle fare, anche lui, la conoscenza del personaggio, che aveva la reputazione di «grandissimo filosofo». Rese dunque visita al nobile straniero, a «Santo Iacopo in campo Corbolino». Ora, su che cosa vertì il colloquio? «Discussero lungo tempo insieme, ci dice Vespasiano, e soprattutto delle Idee di Platone», poiché il Catalano «era grande platonico».

Al ritorno, il libraio ebbe l'occasione di fare un resoconto a Giovanni Argiropulo. Ne approfittò per informarsi dell'impressione, fatta sul grande specialista, dal «laureato» di Napoli. Il sapiente greco gli avrebbe allora dichiarato che non aveva mai incontrato qualcuno «che avesse compreso meglio l'opinione di Platone e soprattutto questa venerabile e così celebre dottrina delle Idee (e massime quella degnissima opinione delle idee tanto celebrata)». Stimava inoltre che, «fra i latini, non vi fosse nessuno capace di uguagliarlo».

Più tardi, il re di Napoli ricompensò i servizi del suo cortigiano, ottenendo per lui il vescovado di Mileto, in Italia meridionale. Egli

<sup>79</sup> Vedere su tutto questo Della Torre, *op. cit.*, pagg. 359-361. Cf. anche, per le relazioni di questa «accademia» e specialmente di Donato Acciaiuoli con Argiropulo, il libro di Cammelli, *G. Argiropulo*, pag. 48 ss.

<sup>80</sup> Vedere: Vespasiano da Bisticci, *Vite*, ed. A. Mai (*Spicilegium Romanum*, vol. I), pagg. 308-309.

occupò la sede dal 1473 al 1477, ed è per questo che l'autore fiorentino lo chiama, benché in modo anacronistico nel suo racconto, «il vescovo Miletense».

È per caso che sappiamo qualcosa delle opinioni filosofiche di questo personaggio istruito e attivo. Ora, ciò che ne riporta è sufficiente a far comprendere che non si trattava dell'interpretazione tradizionale, agostiniana, del platonismo, ma certamente di quella che Argiropulo stesso approvava, vale a dire quella dei neoplatonici, che era anche quella di Mistrà. Come aveva acquisito Narciso da Verduno una comprensione così esatta della tradizione greca? Non possiamo saperlo. Ma si è in diritto di concludere che l'interpretazione ellenica di Platone aveva sicuramente corso in Italia, negli anni che seguirono il concilio, e prima che Argiropulo l'insegnasse nelle sue lezioni private.

Il caso di Narciso da Verduno deve, del resto, imporci la più grande circospezione. Se il platonismo non è, dal 1439, oggetto di pubblicazioni e di lezioni rumorose in Italia, non possiamo concluderne che non si estendeva né che la parola di Pletone non avesse avuto alcuna efficacia. Non era, al contrario, nelle tradizioni del platonismo ellenico di espandersi, senza rumore, per semplice trasmissione orale? La pratica di Argiropulo lo conferma quanto basta. Per di più, l'aneddoto relativo al sapiente cortigiano del re di Napoli ci ricorda, in modo molto opportuno, il ruolo predominante che i viaggi e le conversazioni hanno giocato, nel Medio Evo all'epoca del Rinascimento, nella diffusione delle idee.

Pletone ha avuto, a sua disposizione, ben altri mezzi che il concilio e il *De Differentiis* per diffondere la sua interpretazione della «degnissima opinione delle idee» e, in generale, il platonismo politeista della tradizione ellenica. Non è a questo fine che egli aveva organizzato la sua fratria, prima del concilio? E Scolario non conosceva delle ramificazioni nel regno di Napoli, «in Puglia»?<sup>81</sup>

Concediamo tuttavia a Della Torre che un relativo silenzio abbia seguito il concilio. Il platonismo non occupa sul campo, la posizione che acquisirà sotto l'azione di Argiropulo e per il lavoro di Marsilio Ficino. Ma è attribuibile all'indifferenza degli uditori di Pletone, all'epoca del concilio? La cosa è tanto più improbabile quanto conosciamo perfettamente l'ostacolo che si è trovato sul cammino del platonismo a Firenze, ostacolo

<sup>81</sup> Scholarios, *Œuvres complètes*, t. IV, pag. 482, l. 15.

che fu innalzato precisamente poco dopo la nomina del discepolo di Pletone alla cattedra dello Studio.

Si segnala senza dubbio, ma senza rimarcarne tutta l'importanza, mi sembra, la reazione anti-umanista di questa potente personalità che fu S. Antonino. L'arcivescovo di Firenze difese, dal 1445 al 1459, con fermezza e lungimiranza, l'aristotelismo cristiano del suo confratello S. Tommaso contro l'invasione dell'ellenismo. Impedì anche, come si sa, a Marsilio Ficino di frequentare l'ambiente umanista e platonico di Carlo Marsuppini.<sup>82</sup>

Con Cammelli, bisogna aggiungere che, dal 1443, la partenza della corte di Eugenio IV aveva allontanato da Firenze molti eminenti umanisti, e che la guerra aveva nuociuto grandemente agli studi fra il 1443 e il 1454.<sup>83</sup>

Ma noi non possiamo che sfiorare qui i vasti problemi che solleva lo studio del platonismo del Rinascimento prima di Ficino. Bisognerebbe procedere ad un esame metodico di tutti i personaggi e gli scritti minori, particolarmente delle corrispondenze, che possono informarci sul periodo che separa il concilio dal professorato di Argiropulo. Inoltre, dovremo sempre ricordarci che la maggior parte dell'attività spiegata dagli umanisti ci è definitivamente sfuggita: *verba volant*.

Fin da ora tuttavia, l'azione di Pletone sul Rinascimento è certa. Essa si è esercitata dapprima direttamente, poi per l'intermediazione dei suoi

<sup>82</sup> Su S. Antonino e il «rallentamento» degli studi platonici sotto il suo episcopato vedere le pagine che vi ha consacrato l'Abate R. Morçay, *Saint Antonin, archevêque de Florence, 1389-1459*, Parigi, 1914, pagg. 296-319. Da notare tuttavia che l'autore tende a minimizzare l'ostilità del santo nei riguardi del movimento del Rinascimento. Nella sua *Summa*, Antonino tuttavia fa sua l'interdizione di Isidoro di Siviglia: «Divieto ai cristiani di leggere le finzioni dei poeti...», e conclude in tono categorico: «In generale quelli che si danno a questi studi meritano di essere biasimati» (pag. 303). Ficino riconosceva molto francamente il fatto e, da buon cristiano, esprimeva non dei rimproveri, ma la sua gratitudine al «buon pastore» che gli aveva impedito di cadere nella «eresia pernicioso» del platonismo. Ecco, del resto, questa testimonianza famosa di Zanobi Acciaiuoli «Marsilius... saepius mihi dicere inter loquendum solebat, factum providentia Florentini Praesulis Antonini quominus et Platonis lectione, quam inde a pueris summopere adamavit, in perniciosam haeresim prolapsus fuerit. Bonus enim pastor, cum adolescentem clericum suum nimio plus captum Platonis eloquentia cerneret, non ante passus est in illius philosophi lectione frequentem esse, quam eum divi Thomae Aquinatis quatuor libris contra Gentes conscriptis, quasi quodam antipharmino praemuniret.» (Morçay, *op. cit.*, 314). - Avvicinando questo testo della famosa testimonianza e l'introduzione a Plotino (in precedenza, pag. 328), si vede che essi si chiariscono e si confermano mutualmente: la corrente del platonismo libertino che doveva trascinare il giovane Ficino, era quella stessa che traeva la sua origine da Pletone. Da notare ancora che la generazione seguente, Pico della Mirandola sarà premunito, anche lui, contro il platonismo ellenico per l'azione di un domenicano nemico del Rinascimento: Savonarola. Vedere a questo riguardo: A. -J. Festugière, *Studi Mirandulana (= Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moye Age*, 7, 1932, pagg. 143-250), pag. 151 s.

<sup>83</sup> Cammelli, G. *Argiropulo*, pag. 54 s.

discepoli, soprattutto di Argiropulo. L'insegnamento platonico di questo ultimo è stato ben osservato da Della Torre. Ma converrebbe ricercarne l'influenza in tutta Italia, a Roma in particolare. Un Platina, per esempio, fu l'allievo di Argiropulo a Firenze.<sup>84</sup> Divenne in seguito uno dei principali membri dell'Accademia romana. Su questa, converse in qualche modo l'influenza dei discepoli di Pletone: Argiropulo, Bessarione, Demetrio Kabakès... Si è troppo ricercata esclusivamente l'eredità spirituale di Mistrà nell'ambiente e nell'Accademia di Ficino. In realtà, altre accademie, anche a Firenze, a Napoli, a Roma, sembrano aver presentato più affinità con lo spirito pagano della fratria peloponnesiaca. La povertà degli archivi e altre testimonianze non ci hanno permesso di conoscere bene, come lo meritava, la prima accademia romana, quella di Callimaco, Leto, Platina e consorti. Si sa tuttavia che Paolo II perseguì questi umanisti e li imprigionò a Castel Sant'Angelo, con l'imputazione di far rivivere il paganesimo e preparare la rivoluzione. La similitudine dei fini con la setta di Mistrà non può mancare di colpire dall'inizio. Da una parte e dall'altra, è l'aspetto politico-religioso del platonismo – ben più nuovo, all'epoca, che i suoi lati metafisico e mistico – che colpì principalmente l'attenzione.<sup>85</sup> E quando si constata che, fra gli «accademici» di Roma, uno dei più notevoli, Platina, ha frequentato assiduamente Argiropulo e che tutti furono protetti da Bessarione, ci si domanda se l'Accademia romana non era, in qualche modo, una filiale di quella di Mistrà. La questione sembrerà tanto più audace in quanto è senza dubbio insolubile. La storia delle società segrete porta fatalmente a tali questioni. Tuttavia, se non vi si può rispondere, si deve mantenere fermamente che esse si pongono.<sup>86</sup>

<sup>84</sup> Bartolomeo di Piadena, precettore dei figli del marchese Luigi di Gonzaga a Mantova, abbandonò questo posto per andare ad istruirsi a Firenze sotto la direzione di Argiropulo, dove frequentò assiduamente «l'Accademia», dal 1457 al 1461. Vedere Cammelli, *op. cit.*, pag. 97.

<sup>85</sup> L'assenza, più o meno accentuata, di speculazioni metafisiche non autorizzava gli storici a negare, come hanno fatto molto spesso, il carattere platonico all'«Accademia» romana per accordarlo alla sola «Accademia di Firenze». Questa, del resto, si mostrava a tal riguardo più tributaria delle tradizioni medioevali (dionigiane e agostiniane) che dei nuovi impulsi venuti dal platonismo «ellenico».

<sup>86</sup> Sulla questione dell'Accademia romana (1468), si troverà una prima esposizione d'insieme, solida e documentata in: Pastor, *Storia dei Papi*, ed. A. Mercati, vol. II (Roma, 1932), pagg. 302-327. – Sul principale imputato, Callimaco, vedere: B. Kieszkowki, *Filippo Buonaccorsi detto Callimaco e le correnti filosofiche del Rinascimento*, nel: *Giornale critico della filosofia italiana*, 1934, pagg. 281-294. – Su Pomponio Leto, discepolo di Lorenzo Valla e figura dominante dell'Accademia romana, esiste un'ampia monografia: V. Zabughin, *Giulio Pomponio Leto. Saggio critico*. Roma, 1909-1912, 2 tomi in 3 vol. Tuttavia, per quel che concerne gli attacchi al platonismo paganizzante, quest'opera è tendenziosa e del tutto deludente. Vedere alcune nuove prospettive sui primi lavori dell'umanista e delle indicazioni bibliografiche recenti in J. Ruyschaert, *Les manuels de grammaire latine composés par*

Dunque così, ancora prima di aver condotto una approfondita inchiesta si è condotti ad ammettere una serie di conclusioni, abbastanza diverse dalle opinioni ricevute: Pletone è entrato in relazione, non solamente con personaggi secondari, come Benzi o Pietro Vitali, ma con i corifei dell'umanesimo italiano, con Leonardo Bruni e i suoi amici, Francesco Filelfo<sup>87</sup>, forse anche Lorenzo Valla, con i mecenati di Firenze, come Cosimo dei Medici, e con i membri più eminenti della curia pontificia, particolarmente il cardinale Cesarini.<sup>88</sup>

D'altra parte, questi ambienti non erano affatto, come si è sostenuto, chiusi all'influenza del Maestro di Mistrà. Vi erano invece ben preparati per i lavori di traduzione e di esegesi, ai quali avevano sottoposto i testi di Platone e di Aristotele, grazie alla formazione ricevuta da Manuele Crisolora. Pletone, come più tardi Argiropulo, ammirava l'interesse e la comprensione di molti fra i suoi interlocutori italiani.

Ma questo incontro di Pletone e degli umanisti italiani ebbe altre conseguenze, non sospettate dagli storici: il platonismo di Mistrà ne subì, esso stesso, una sorta di reazione, che conviene ora esaminare.

---

Pomponio Leto, in: *Scriptorium*, VIII (1954), pagg. 98-107. - Quanto a Platina, si possiede di lui un'esposizione dei fatti a proposito del pontificato di Paolo II Barbo di Venezia (1464-1471), in: Platina, *Liber de vita Christi ac omnium pontificum*, ed. G. Gaida (= *Rerum Italicarum Scriptores*, t. III, parte I), Città di Castello, 1932, pagg. 363-398. Le pagine consacrate alla «congiura» degli Accademici (pagg. 380-390) sono state rieditate e tradotte in italiano in *Prosatori latini del quattrocento*, a cura di E. Garin (Milano-Napoli, 1952), pagg. 693-711. Bisogna dire che il racconto è reticente e tendenzioso, ma alcune indicazioni che ci fornisce, sono molto preziose; da notare: 1° l'accademia romana è veramente platonica, e non solamente ciceroniana (vedere Platina *op. cit.*, pagg. 388 e 389). - 2° L'Accademia intratteneva, almeno tramite Platina, delle strette relazioni con Sigismondo Malatesta (pag. 384, l. 15 ss.). Questo fatto non ha sufficientemente catturato l'attenzione degli storici, poiché il signore di Rimini fu notoriamente nemico dei papi e ammiratore del movimento pagano di Mistrà (vedere pag. 306 ss.). - 3° Nella lettera, presa dalla polizia, Pomponio Leto aveva qualificato Platina come «pater sanctissimus». Il papa e il suo tribunale ne conclusero naturalmente che il segretario del cardinale di Gonzaga era stato designato per prendere il potere. Malgrado le torture, Platina negò simile intenzione e pretese sempre di ignorare il motivo che aveva spinto Leto ad impiegare questa espressione (pag. 384). Poteva confessare che la società segreta aveva ristabilito un collegio sacerdotale pagano, di cui Pomponio Leto era egli stesso il «Pontifex maximus» (cf. Pastor, *op. cit.* pagg. 309 e 323 s.)?

<sup>87</sup> Si possiede ancora una lettera di questo umanista a Pletone, pubblicata da E. Legrand. *Cent-dix lettres...*, pag. 48 s. Vi si apprende che i due umanisti si erano incontrati a Bologna. Sulle loro relazioni vedere: B. Knös, *Gémiste Pléthon et son souvenir*, pag. 138 ss.

<sup>88</sup> Vedere Syropoulos, pag. 113.

Contrariamente a ciò che si afferma ancora correntemente, il *De Differentiis* non riflette per niente delle preoccupazioni bizantine. Nelle altre sue opere, ivi comprese quelle dove egli si confida più completamente, Pletone non critica mai Aristotele. È platonico certamente, ma anche Porfirio non lo era? Ciò non gli ha impedito di commentare Aristotele. La verità è che lo Stagirita non aveva mai occupato, presso i Greci, una posizione così esclusiva come nelle Università d'Occidente. Nessuna reazione violenta doveva dunque prodursi come nei Latini. La sua autorità era riconosciuta in logica e in fisica. Per la metafisica e anche per la psicologia, ci si limitava in generale a professare i dogmi tradizionali della Chiesa, discretamente tinti di platonismo in seguito alle speculazioni dei Padri. Quanto a quelli che non volevano affatto accontentarsi, aderivano, come abbiamo visto, alle dottrine platoniche, ancora più radicali, della filosofia ellenica.

Non è dunque il dinamismo proprio alla storia del pensiero bizantino o l'evoluzione della Scuola di Mistrà, che ha spinto Pletone a criticare sistematicamente Aristotele. Il manifesto platonico del 1439 è stato redatto da un Greco – e, in questa data, solo un Greco poteva scriverlo –, ma la vera iniziativa viene dagli Italiani. È a delle preoccupazioni occidentali che egli risponde essenzialmente. Occorre lasciare tutta la sua forza all'affermazione dell'autore: «è per far piacere ai platonici» d'Italia che sono state istituite queste comparazioni fra le due principali filosofie dell'antichità. Del resto Scolario, a cui l'interesse dettava di negare, se avesse potuto, l'esistenza di questi platonici a Firenze, la concede interamente al suo avversario. Contesta agli umanisti fiorentini la loro competenza in filosofia, ma non la loro infatuazione per l'Accademia, rimprovera loro anche di essersi lasciati positivamente ammaliare dalla «musa» di Platone.

A Bisanzio, come abbiamo visto, è esistito un partito di intellettuali e filosofi che stimava Platone superiore allo Stagirita. In tutte le epoche o quasi, si possono scoprire dei testi che esprimono questa preferenza. Nel secolo che vide nascere Pletone, ne incontriamo sotto la penna di un Metochite o di un Gregora.<sup>89</sup> Si raccolgono, in loro, particolari rimproveri, a cui Pletone si è potuto ispirare, ma nessun altro corpo di dottrine, nessun confronto, tanto più approfondito, dei due grandi sistemi

<sup>89</sup> Vedere a questo riguardo: R. Guiland, *Essai sur Nicéphore Grégoras*, Parigi, 1926, in particolare pag. 218.

classici. La questione che si pone così, a proposito del *De Differentiis*, è quella di sapere come gli incontri di Firenze abbiano potuto spingere Pletone a fare un'opera così originale e così vigorosa, al punto di meravigliare i suoi propri discepoli.

### 3. - AVERROISMO E PLATONISMO

Durante l'Alto Medio Evo, la filosofia fu sempre, in Occidente, «ancilla theologiae». Nella misura ove ci fu allora filosofia, fu una filosofia utilizzata al servizio dell'intelligenza dei dogmi, della loro esposizione e della loro difesa. Questa filosofia cristiana non si distingueva, infatti, dalla teologia propriamente detta, espressa e sistematizzata nei quadri del neoplatonismo, ricevuto e corretto dai padri, da Origene ad Agostino.

Alcune risorse bizantine alle quali attinsero i pensatori medioevali a partire da Giovanni Scoto, non fecero, in generale, che rinforzare gli elementi neoplatonici. Si può affermare, senza esagerazione, che la filosofia occidentale è stata, dal VII al XII secolo, un «platonismo cristiano». Ma, dall'aurora dell'epoca «gotica», il platonismo si trovò di nuovo sotto gli attacchi del suo antico rivale: il peripatetismo.

I lavori dei sapienti medievalisti del nostro tempo hanno fatto luce sulle principali tappe del rinnovamento dell'aristotelismo in Occidente.

In Spagna, nel Mezzogiorno della Francia e in Sicilia, i Latini si sono trovati ad intimo contatto con i Giudei e gli Arabi. Poterono così recuperare, una ad una, le grandi opere di Aristotele che Boezio e gli ultimi Romani non avevano avuto il tempo di rendere nella loro lingua.

Questi fatti sono troppo conosciuti perché vi si debba insistere qui. Si sa, d'altra parte, quale gigantesco arricchimento fu per il pensiero occidentale, ma anche quale sgomento per le tradizioni agostiniane. Così precisamente, nella stessa epoca, l'Università medievale si organizzava, togliendo ai monaci il monopolio della cultura scientifica, per estenderla ai secolari (chierici e laici), le conseguenze si troveranno singolarmente amplificate. Più che mai il pensiero cristiano non doveva ritrovare l'antica fruizione tranquilla del suo dominio. Molti teologi s'impegnarono energeticamente a difendere le tradizioni, poi a restaurarle, ma sempre con un successo parziale ed effimero.

S. Tommaso e i più audaci fra i teologi si resero conto del carattere irreversibile della storia e intrapresero a cristianizzare l'aristotelismo, come Agostino aveva adattato il platonismo alle esigenze della fede.



Il tomismo si trovò, in tal modo, alle prese con la reazione come con la rivoluzione, che si sviluppò, in tutti i tempi, nella riprovazione della Chiesa. Questa, in seguito all'incomprensione dei tradizionalisti, sprecò così tempo prezioso, che avrebbe potuto mettere a profitto per compiere il suo rinnovamento e riguadagnare la fiducia delle generazioni che crescevano, attratte dall'aristotelismo paganizzante (comunemente chiamato «averroismo» dal celebre libro di Renan).<sup>90</sup> Il «modernismo» di S. Tommaso impaurì i teologi. Non ne compresero tutto l'interesse che troppo tardi: quando l'aristotelismo paganizzante ebbe compiuta la sua opera deleteria.

Se, invece di utilizzare dei geni come quello di Duns Scoto e le risorse di un inverosimile sottigliezza dialettica per combattere il tomismo o per schivare le condanne, i teologi del XIII e XIX secolo avessero imboccato risolutamente la strada aperta dal grande dottore, il corso del pensiero occidentale avrebbe potuto essere ben differente.

Durante molte generazioni, invece, gli spiriti furono turbati, dalla coscienza di non potere conciliare la loro fede e la loro ragione. Se gli uni terminarono la loro vita nel dubbio e nell'esitazione, se altri, certamente, tentarono di restare fedeli ad una fede difficile, ma ricca di promesse, molti ancora non poterono mantenere la loro ragione nella sottomissione interiore che ha sempre reclamato la Chiesa: dei medici, particolarmente, e degli uomini della Facoltà delle Arti, in contatto più esclusivo con la scienza greca e araba, persero la fede.

Quando le condizioni lo permisero, questo libero pensiero osò confessarsi e comunicarsi. Il contagio poté estendersi quanto più facilmente in quanto la Chiesa, presto divisa e tutta occupata dal conflitto dei papi fra di loro, poi dai concili col papato, perse il controllo delle intelligenze e del braccio secolare. Allo stesso tempo, l'immenso scandalo così provocato, accresciuto ancora dall'avvilimento della moralità che l'anarchia ecclesiastica e le altre calamità del XIV secolo provocarono nel clero come nei principi e nel popolo, privò la Chiesa del migliore argomento della sua apologetica tradizionale. Non assicurando più la santità della vita che non sembrava rispettare le esigenze della ragione scientifica, essa perse il suo impero secolare su innumerevoli spiriti. Un misticismo più o meno eterodosso e un razionalismo più o meno materialista divennero, secondo le condizioni dell'esistenza e

<sup>90</sup> Pubblicato per la prima volta nel 1852, *Averroè et l'averroïsme* è stato spesso ri-pubblicato. L'ultima edizione, definitiva, si trova nelle *Œuvres complètes*, t. III, Parigi, 1949, pagg. 9-365 (passaggi inediti in appendice).

le inclinazioni degli individui, i rifugi di queste anime profondamente deluse.

Non è il luogo per esaminare le opinioni contraddittorie degli storici del pensiero medievale, riguardo l'averroismo. Ma che un Sigeri di Brabante o tal altro pensatore, celebre o oscuro, sia stato effettivamente un miscredente o sia rimasto aderente alla fede tradizionale non importa molto qui.

Come nei teologi di un tempo relativo al numero degli eletti o negli storici delle persecuzioni concernente il numero dei martiri, l'apprezzamento soggettivo, il pregiudizio e l'interesse personale troveranno facilmente un mezzo per insinuarsi nel giudizio da portare sul numero degli increduli che potevano reclutarsi fra gli intellettuali dell'epoca gotica. Le dichiarazioni ufficiali e perfettamente ortodosse degli interessati generalmente non mancano, per rassicurare gli storici disposti ad assolverli. La convinzione di questi avvocati generosi sarebbe anche rinforzata dalle accuse più formali dei teologi dell'epoca. Troppo spesso, infatti, bisogna convenirne, gli accusatori testimoniarono un'incomprensione desolante o scandalosamente interessata. Le stesse antiche condanne, infine, non sono tutte unanimemente riconosciute dai teologi di oggi, come aventi ipotecato l'autorità dottrinale della Chiesa. Allo stesso tempo, l'istinto di conservazione più elementare doveva soffrire, durante i secoli, per contenere, se non la parola, almeno la penna dei miscredenti più convinti, ossia i più combattivi.

Se tutte le circostanze si coalizzano così per conservare un margine d'incertezza alla soluzione del problema, favorevole alle interpretazioni opposte degli storici, un fatto resta, quello dell'esistenza di una incredulità, filosoficamente fondata, negli ambienti universitari, dal Medio Evo.

Senza la diffusione di idee filosofiche capaci di rovesciare i dogmi più fondamentali del cristianesimo, non si spiegherebbe la lotta contro l'averroismo. Non si comprenderebbe completamente nemmeno il rinnovamento del platonismo negli ambienti umanisti d'Italia, nei secoli XIV e XV. La testimonianza e, forse ancor più, l'esempio di Petrarca sono di un'eloquenza decisiva, sotto questo aspetto.<sup>91</sup>

Tutto il *De Ignorantia* di Petrarca è diretto contro gli aristotelici. Davanti a quattro sedicenti amici, egli ha preso in giro la pedanteria

<sup>91</sup> Su Petrarca e il suo ruolo nella rinascita del platonismo, vedere R. Marcel, *Le platonisme de Pétrarque à Leon l'Hébreu*, negli atti del *Congrès de Tours et Poitiers... 1953* dell'Associazione G. Budé (Parigi, 1954), pagg. 293-319.

degli scolastici, che si preoccupano di sapere «quantità di cose sulle bestie selvagge, sui pesci, sugli uccelli», per esempio «... che le talpe sono cieche, che le api sono sorde.. Tutte cose infine che, anche se fossero vere, non servirebbero a niente per la felicità della vita». <sup>92</sup> Nel passaggio, l'autore si rivela umanista, ma anche cristiano: «Poiché io mi domando a cosa serve conoscere la natura delle bestie... e ignorare o non apprendere la natura dell'uomo, il fine per il quale siamo nati, da dove siamo venuti e dove andiamo.» <sup>93</sup>

Ecco la segnalazione di questi pretesi amici e il probabile motivo del loro odio: «contro degli scribi così istruiti della legge non affatto mosaica o cristiana, ma aristotelica, io ho forse espresso queste opinioni, ed altre nello stesso ordine, con più libertà di quanto essi non hanno l'abitudine di sopportare; forse anche con troppa imprudenza, per un uomo, che parlando fra amici, non poteva prevedere il pericolo.» <sup>94</sup> E Petrarca insiste sul parallelo delle «leggi», poiché l'aristotelismo è una nuova religione: «Loro prima si meravigliarono, poi si arrabbiarono. E come se avessero l'impressione che io parlassi contro la loro eresia e contro la loro legge, si riunirono in consiglio al fine di condannare, per causa d'ignoranza... la mia reputazione che essi detestano.» <sup>95</sup>

Ma bisognerebbe citare tutto, tanto questo documento è esplicito e schiacciante. Poiché Petrarca è il maestro che gli interlocutori fiorentini di Pletone rivendicavano, mi si permetterà di prolungarne un po' le citazioni. Vengo del resto immediatamente alle accuse precise, all'ostilità di questi aristotelici verso il cristianesimo, addirittura anche verso ogni sentimento religioso.

Terminando con una calorosa elevazione verso il Cristo, Petrarca aggiunge: «Rideranno certamente intendendo questo; diranno che io parlo pietosamente, alla maniera di una qualunque piccola vecchietta illetterata. Per questi uomini tutti gonfi di una scienza orgogliosa, non vi è niente di più disprezzabile della pietà... I miei propositi li confermeranno ancora nella loro opinione che io sono un brav'uomo, ma un ignorante» <sup>96</sup>. E, un po' più lontano: «Che essi non mi invidino per l'appellativo umile e meritato di cristiano e di cattolico. Ma perché domandarsi ciò che so che mi accordano e mi accorderanno sempre spontaneamente? Non sono certamente questi titoli che essi ci invidiano, poiché li disprezzano come

<sup>92</sup> Petrarca, *Sur ma propre ignorance...*, trad. J. Bertrand (Parigi, 1929), pag. 13.

<sup>93</sup> *Ibid.*

<sup>94</sup> *Ibid.*

<sup>95</sup> *Op. cit.*, pagg. 13-14.

<sup>96</sup> *Op. cit.*, pag. 19.

troppo semplici e troppo bassi, inadeguati alla loro intelligenza, indegni di loro. Sono dunque i segreti della natura, sono dunque i misteri di Dio, ancora ben più profondi, e che la nostra fede accetta umilmente, che la loro insolente presunzione si sforza di sorprendere.»<sup>97</sup>

Petrarca oppone loro dei consigli biblici di umiltà, ma aggiunge subito che «non sono questi avvertimenti, che possono sviarli, poiché disprezzano ugualmente tutto ciò che è celeste; ancora di più, per dire la cosa tale quale è, tutto ciò che è conforme alla religione cattolica».<sup>98</sup> Peggio dei pagani, poiché essi non hanno la scusa dell'ignoranza, questi rinnegati bestemmiano, incitando per questo l'umanista a raddoppiare la fede e la devozione.<sup>99</sup>

Dopo la critica dello spirito dell'aristotelismo, ecco un'accusa su un punto preciso di dottrina: «per sostenere questi versi famosi e tristemente famosi di Perse: «Da niente non nasce nulla, al nulla niente va», essi non temono di opporsi non solamente a ciò che dice sulla creazione del mondo Platone nel *Timeo*, ma anche alla Genesi di Mosè, alla fede cattolica, alla totalità di questo dogma sacro e salutare di Cristo...»<sup>100</sup>.

In pubblico, la loro reale audacia si circonda di precauzioni: «non osando affatto vomitare le loro eresie, hanno l'abitudine di protestare che dissentono indipendentemente dalla fede e lasciandola da parte.»<sup>101</sup> In privato essi si rifanno: «questa fede che non osano negare apertamente, la negano altrimenti, ed è tutta una protesta clandestina sia di bestemmie così gravi come i sofisti, sia di battute menzognere e di sarcasmi empì e maleodoranti.»<sup>102</sup> Quando li si frequenta nell'intimità si sa che «combattono, senza testimoni, verità e religione e, negli angoli, senza farsi vedere, volgono il Cristo in ridicolo, per adorare Aristotele.»<sup>103</sup>

<sup>97</sup> *Op. cit.*, pag. 32.

<sup>98</sup> *Op. cit.*, pag. 33.

<sup>99</sup> *Op. cit.*, pag. 35.

<sup>100</sup> *Op. cit.*, pag. 51. Si sarà notato che Petrarca trovava nel *Timeo* un appoggio per la credenza nella creazione. Platone saprà abilmente far valere (nei cap. I e II del *De Differentiis*) i meriti di Platone in questo campo, senza apportare alcuna apologia al dogma cristiano. Su questo punto, egli ammette l'accordo di Platone e di Aristotele per professare l'eternità del mondo.

<sup>101</sup> *Op. cit.*, pag. 53. Osserviamo, di passaggio, che Petrarca rimprovera loro di avere abbandonato il metodo proprio alla filosofia cristiana: «È altra cosa, ti prego di ricercare la verità dopo aver rifiutato il vero, di abbandonare la luminosità del sole per affondare nei più cupi abissi della terra, al fine di ritrovarvi la luce in mezzo alle tenebre?» (*ibid.*).

<sup>102</sup> *Ibid.*

<sup>103</sup> *Op. cit.*, pag. 51. Delle glosse ci hanno conservato i nomi dei quattro «amici» del poeta. Ricercando le loro tracce nei documenti, P. O. Kristeller ha dimostrato che non bisognava vedervi dei rappresentanti dello spirito «padovano», ma che erano sotto l'influenza dell'università di Bologna, allora il principale centro italiano dell'aristotelismo paganizzante. Vedere P. O. Kristeller, *Petrarch's «Averroists»*, nella *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, 14, 1952, pagg. 59-65. Aggiungiamo che il concilio d'Unione si è tenuto precisamente in prossimità di

Petrarca stima avere abbastanza esperienza personale dei peripatetici per generalizzare. È con la «setta» intera che se la prende in un celebre apostrofo: «che tutti gli Aristotelici mi ascoltino... tutto ciò che può contenere di aristotelico, l'Italia la Gallia e Parigi polemista, e la rumorosa via di Fouarre.»<sup>104</sup>

Certamente, professa grande stima per Aristotele – soprattutto l'Aristotele greco che, sulla fede di Cicerone, suppone «soave» e molto superiore ai suoi traduttori latini<sup>105</sup> – ma, al seguito di Cicerone, Plotino, Agostino, ecc., preferisce Platone, «il principe della filosofia»<sup>106</sup>: «chi dunque gli rifiuta il primato, se non lo sciocco, il rumoroso gregge degli scolastici?»<sup>107</sup>. Il grande responsabile è Averroè.<sup>108</sup> Platone è il filosofo ammirato dall'élite, Aristotele è l'idolo del volgo, da cui il più grande numero dei suoi discepoli.<sup>109</sup>

Petrarca non ha tuttavia molto, né soprattutto direttamente, frequentato Platone. Lo giudica, come umanista, secondo l'autorità di Cicerone e, come tutto il Medio Evo, sulla parola di Agostino: «Nessun fedele lettore dei libri cristiani e particolarmente di Agostino ne potrà dubitare... Molti grandi uomini hanno difeso Platone dopo la sua morte, e particolarmente questa teoria delle Idee, contro la quale questo contraddittore molto sottile aveva teso per quanto aveva potuto il nervo del suo genio. Ben conosciuta è l'efficace difesa di Agostino...»<sup>110</sup>.

---

Bologna. D'altra parte, questi quattro amici aristotelici, presi a parte nel *De Ignorantia*, non sono i soli di cui l'umanista abbia avuto l'occasione di penetrare le opinioni religiose. Verso la fine della stessa opera, racconta questo aneddoto ben significativo: «Ho inteso un uomo di una grande rinomanza, mentre io dicevo non so più cosa di Agostino [sempre Agostino, si noterà], approvarmi, ma rispondermi con un sospiro: «Hélas! come è infelice che un tal genio si sia lasciato prendere in trappola da favole così vane... È...tu che sei uno sciocco, mi dice, se tu credi ciò che dici; ma io ho migliore opinione di te.» Quale buona opinione aveva di me se non che, per il mio silenzio, avessi dovuto rendermi complice del suo disprezzo per la religione?» (*Op. cit.*, pag. 78). E concludermi: «così dunque, nessuno a loro avviso può essere sapiente se non è allo stesso tempo, un eretico e un folle, e soprattutto un impostore e uno sfrontato.» (*Ibid.*).

<sup>104</sup> *Op. cit.*, pag. 62. – Sulla miscredenza averroista, vedere altri estratti di Pletone in: Renan, *op. cit.*, pag. 256.

<sup>105</sup> Vedere: Petrarca, *op. cit.*, pag. 8 e i testi paralleli citati in nota.

<sup>106</sup> *Op. cit.*, pag. 67; segue (pag. 68) una enumerazione di questi garanti del «principato» filosofico di Platone.

<sup>107</sup> *Ibid.*

<sup>108</sup> *Op. cit.*, pag. 69.

<sup>109</sup> *Op. cit.*, pag. 72.

<sup>110</sup> *Op. cit.*, pag. 72. In questa stessa pagina si legge quest'altro testo famoso, dove l'umanista mette in dubbio la pertinenza delle critiche indirizzate da Aristotele al suo maestro: «Io non ignoro... come spesso nei suoi libri Aristotele è abituato a discutere con Platone. Fino a quel punto l'ha fatto onestamente e fino a quel punto non è sospetto d'invidia, è a lui vederlo. Ma ci sia permesso dirgli che è facile discutere con un morto.»

Decisamente, lo si vede, l'agostinismo e la rinascita del platonismo in Italia sono legati, dal comune progetto di unire le forze spirituali contro l'aristotelismo averroista, empio, materialista. Petrarca mostra la via ai suoi successori: bisogna ricorrere al testo greco di Platone (egli stesso possiede sedici opere del Maestro in lingua originale) e cercare i sapienti greci che possano introdurvi i Latini.<sup>111</sup>

Si ripete volentieri che il «padre dell'umanesimo» ignorava troppo Platone per sapere a cosa egli avviava i suoi discepoli. Invece, mi sembra parlare con vera conoscenza di causa. L'abbiamo inteso dire che gli aristotelici disprezzavano le dottrine del *Timeo*. Egli sa, dai suoi autori latini, che il fondatore dell'Accademia ammette un Dio creatore, un'opposizione fra lo spirito e la materia, un'anima umana immateriale e immortale. Non è sufficiente per indirizzare gli spiritualisti a Platone e farlo scegliere come maestro per filosofare, di preferenza a Aristotele e al suo Commentatore?<sup>112</sup>

Senza volere negare il lato estetico di questa simpatia per il grande prosatore attico o, più semplicemente ancora, la curiosità di filologo per dei testi classici rimasti inaccessibili, senza sottostimare nemmeno l'interesse come dei cittadini mescolati alla vita della Repubblica, come lo erano la maggior parte dei primi platonici del Rinascimento, potevano legittimamente portare alle principali teorie antiche dello Stato, avremo il diritto di sostenere che, per una notevole e cosciente parte, l'esaltazione del pensiero di Platone risponde ad una volontà di difesa contro il peripatetismo, contro l'orientamento troppo inumano e materialista che imprimeva agli spiriti.

Il nostro giudizio si congiunge così pienamente a quello di M. de Gandillac. «se Petrarca si malfida di un certo aristotelismo, è perché ai suoi occhi, su tutti i piani, politico, morale e letterario, il nemico è prima di tutto e innanzitutto l'averroismo che precisamente si fa forte dello Stagirita».<sup>113</sup>

<sup>111</sup> *Op. cit.*, pagg. 72-74. Petrarca fa parte della sua sfortuna: Barlaam, il Calabrese bilingue che si era reso famoso per le sue polemiche contro Palamas a Costantinopoli, doveva iniziarlo al pensiero greco, ma è morto prematuramente. Le occasioni di istruirsi sul pensiero greco saranno sempre meno rare, per i successori del grande umanista.

<sup>112</sup> Vedere, nello stesso senso, le riflessioni di G. Toffanin, *Storia dell'Umanesimo*, vol. II, Bologna, 1952, sull'attitudine di Petrarca (pagg. 83-154 e più specialmente pag. 97-99). Come sottolinea questo storico (pag. 98, n. 3), Petrarca credeva che Platone e i platonici professavano non solamente la creazione, ma la creazione nel tempo. Quale migliore antidoto trovare contro il determinismo della miscredenza averroista!

<sup>113</sup> Fliche & Martin, *Histoire de l'Église*, vol. 13, pag. 399. Un secolo dopo Petrarca, Ficino realizzerà il sogno del padre dell'umanesimo, rivalorizzando il platonismo e mettendolo al servizio dello spiritualismo cristiano, nella sua lotta contro il materialismo e il razionalismo.

Gli eredi spirituali del Petrarca non hanno più tutti, forse, una fede così ardente. Se un Niccolò Niccoli è «fino a un certo punto il tipo dell'umanista cristiano»<sup>114</sup>, se Ambrogio Traversari ha saputo unire l'ideale medievale a quello dell'umanesimo, al punto di meritare la beatificazione della Chiesa, altri, fra i più notabili, come Salutati e Bruni, sono di un'ortodossia meno sicura, e alcuni passano anche per dei veri rinnegati, particolarmente Carlo Marsuppini († 1453), cancelliere della Repubblica dopo Bruni († 1444)<sup>115</sup>. Resta tuttavia che «la posizione filosofica del platonismo italiano è caratterizzata dalla sua polemica contro l'averroismo. I platonici oppongono all'averroismo due principali obiezioni: l'averroismo distrugge la religione, l'averroismo è la negazione dell'immaterialità e dell'immortalità dell'anima.»<sup>116</sup>

La situazione nelle due Chiese è così profondamente differente. Mentre, nei Greci, è dalle fonti platoniche che emana la corrente libertina, in Occidente i sapienti liberi pensatori si reclutano fra gli aristotelici. Da questa origine, i libertini occidentali conservano un

---

Vedere a questo riguardo: R. Marcel, *Le platonisme de Pétrarque à Léon l'Hébreu*, pagg. 315-317.

<sup>114</sup> L. Pastor, *Histoire des Papes*, trad. Furcy Raynaud, t. I, pag. 19.

<sup>115</sup> Sulla tradizione, secondo la quale C. Marsuppini avrebbe rifiutato i sacramenti sul letto di morte, vedere P. G. Ricci, *Una consolatoria inedita del Marsuppini*, nel *La Rinascita*, (1940), pag. 387. L'edizione di questo testo ha rivelato una vera professione di fede cristiana. Sfortunatamente non ci si può schierare secondo il parere dell'editore (pag. 388 s.) e stimare che esso debba necessariamente esprimere le profonde convinzioni del cancelliere. Comunque sia del resto, bisogna convenire che, se si ha avuto ragione di protestare contro l'identificazione abusiva dei movimenti umanista e libertino, non è meno opportuno reagire ora contro gli eccessi stessi di questa reazione.

<sup>116</sup> Kieszkowki, *Studi sul platonismo...*, pag. 144. Dei penetranti storici della cultura italiana del Quattrocento hanno legittimamente insistito sulla convergenza delle tradizioni stoiche, platoniche e averroiste che favorì il movimento di tolleranza e il sincretismo religioso. Vedere in particolare: W. Dilthey, *Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation* (in: *Gesammelte Schriften*, Bd. II, Lipsia-Berlino, 1929), specialmente pag. 45 s., e E. Garin, *Aristotelismo e platonismo del Rinascimento* (in: *La Rinascita*, 1939), pagg. 657 e 661. Di fatto, queste diverse filosofie furono in comunione spirituale nell': «idea di una rivelazione eterna dello spirito nella coscienza eterna dell'umanità» (Garin, pag. 661). Il pensiero di un Pletone, come del resto la sua influenza, si comprende meglio in questa prospettiva storica. Vi sarebbe pericolo tuttavia a valersi di tali fatti per negare le opposizioni, non meno certe, fra platonici e averroisti. Più di uno fra di loro fu meno sensibile alle virtualità religiose della dottrina del Commentatore che alle sue conseguenze materialiste. Infine, è necessario ricordare che, fra i platonici, Pletone trovava in questa «rivelazione eterna» l'argomento più decisivo per rifiutare ogni compromesso con le religioni «rivelate». Il sincretismo era tanto odioso a questi razionalisti intransigenti quanto agli ortodossi più intolleranti. A guardar bene, nessuna attitudine è più opposta a quella di Pletone che la tendenza eclettica, la tolleranza di Nicola Cusano. Come preconizza E. Garin, si farà dunque bene a non fidarsi dei termini vuoti e delle generalizzazioni, per cercare di estrarre «le linee precise dei diversi pensatori» (*op. cit.*, pag. 645, nota).

orientamento marcato verso le scienze naturali e il materialismo, mentre a Bisanzio essi professano un idealismo molto elevato, del quale quello di Pletone è il tipo finale.

Come conseguenza, mentre a Bisanzio gli ortodossi, come Giorgio Scolario, adottano arditamente l'aristotelismo (sotto la sua forma tomista), per combattere più efficacemente l'opposizione platonica, in Occidente molti teologi esitano a seguire S. Tommaso nella via delle concessioni: il loro integrismo timorato li avvicina all'agostinismo, vale a dire al platonismo cristiano.

Nelle sue conversazioni di Firenze, la lungimiranza di Pletone non poteva tardare a fargli scoprire queste divergenze, né a convincerlo della necessità urgente di combattere l'aristotelismo a tendenza materialista dell'Occidente. Questo lo fece in due modi. Stabilì, da una parte, una distinzione meglio marcata fra Aristotele e i suoi commentatori. Ciò rappresentava allo stesso tempo un'analisi feconda per la storia della filosofia, e un'abile manovra, poiché l'averroismo perdeva così il sostegno del pensiero autentico del «Filosofo». D'altra parte, si sforzò di provare che, su tutti i punti dov'era stato separato da Platone, Aristotele aveva fuorviato.

Per non aver collocato il *De Differentiis* nel quadro italiano, che è quello della sua composizione, si è creduto potere farne un elemento della lotta diretta contro il cristianesimo.<sup>117</sup> È un errore di prospettiva che risale a Scolario, il primo critico di Pletone. E lo si comprende senza pena, se si si prova a ricostruire la psicologia di Scolario al ricevimento dell'opuscolo.

I due antagonisti appartengono a delle tendenze opposte dell'intellettualità bizantina, l'uno rappresenta la corrente filosofica e platonica, l'altro il pensiero ortodosso tradizionale. L'uno insegna a Mistrà, l'altro a Costantinopoli. Senza parlare delle altre rivalità, quelle che vennero fuori nei dibattiti delle commissioni conciliari a Firenze per esempio,<sup>118</sup> questo stato di cose era sufficiente a creare fra di loro un'opposizione latente. Questa si tramutò in ostilità cieca, quando Scolario apprende l'esistenza delle *Leggi*, di cui riceve anche degli estratti, assolutamente rivelatori del paganesimo di Pletone. A partire da questo momento, egli si mette a spiare il suo avversario. Non appena un libro di Pletone appariva, doveva scoprirvi quello che si aspettava da lui: un attacco contro il cristianesimo. La sua critica, da allora, doveva riguardare le idee che sapeva essere

<sup>117</sup> Vedere particolarmente E. Stéphanou, *Études récentes...*, pag. 212 s.

<sup>118</sup> Cf. Siropulo, pag. 243.



quelle di Pletone, senza troppo assicurarsi che fossero effettivamente contenute nell'opera pubblicata. Per Scolario, la critica del *De Differentiis* non era che un'occasione, come ha dovuto del resto riconoscere.<sup>119</sup>

Inoltre bisogna guardarsi da un altro errore di Scolario, che consiste nel confondere Aristotele e S. Tommaso. Se avesse attaccato le dottrine tomiste, si potrebbe ammettere che Pletone volesse colpire la Chiesa attraverso lo Stagirita, ma precisamente egli si prende cura di fare la distinzione. Non è un Aristotele riveduto alla luce del platonismo agostiniano che egli critica, ma l'Aristotele della storia, quello che ha radicalmente rifiutato la dottrina delle Idee creatrici, che non ha voluto riportare la diversità degli esseri ad una fonte unica, che ha ignorato la Provvidenza divina ed è rimasto incerto del destino immortale dell'anima umana. In breve, non è la «serva» della teologia ortodossa che egli ha criticato, ma il precursore dell'averroismo e del materialismo ateo.

Dopo aver letto Petrarca, gli occorre appena rileggere il prologo del *De Differentiis* per ritrovarvi le preoccupazioni, se non addirittura le idee del precursore spirituale degli interlocutori di Pletone. È ben, come ha dichiarato, per compiacere gli umanisti italiani che il platonico di Mistrà intraprende questo confronto tanto auspicato da Petrarca. Egli deve dimostrare la superiorità di Platone e sminuire l'autorità di cui si valgono gli averroisti.<sup>120</sup>

Ciò che Pletone si sforza di far comprendere a Scolario:

Se voi non comprendete che Aristotele è incline verso l'ateismo, è perché voi siete completamente sprovvisto d'intelligenza<sup>121</sup>.

A Mistrà, Pletone non incontrava quasi più ostacoli filosofici al platonismo. Il dogma cristiano era naturalmente l'unico oggetto delle sue critiche. A Firenze, il platonico comprese l'importanza di un altro nemico: l'averroismo, e vi fece fronte con tutte le risorse del suo spirito.

Tutti i motivi che Pletone dà delle sue critiche, rilevano questa lotta degli umanisti italiani contro il pericolo, essenzialmente occidentale, dell'averroismo. Oltre il prologo, già esplicito, del *De Differentiis*, possediamo diverse spiegazioni nella *Replika*. Tutti confermano questa conclusione:

Mentre pretendete che noi calunniamo Aristotele dichiarandolo ateo, è voi che noi calunniamo. Noi non abbiamo detto e non diciamo che Aristotele è un

<sup>119</sup> Scholarios, *Œuvres complètes*, t. IV, pag. 156, l. 4 ss.

<sup>120</sup> Questa dipendenza a riguardo di Petrarca, per la conoscenza che gli dettero, senza dubbio, i suoi ospiti di Firenze, basta forse a spiegare gli incontri di idee fra Pletone e Valla.

<sup>121</sup> *Replika*, f. 64r, l. 21-22 (ed. Gass, 339).

ateo, poiché egli ha certamente preposto gli dèi al cielo. Ma noi diciamo e abbiamo detto con ragione che egli inclina verso l'ateismo. E in realtà, il primo degli dei che comanda agli altri, non lo concepisce da una divinità trascendente, come fa Platone e tutti i discepoli di Zoroastro, ma di una natura simile agli altri dei, poiché egli li fa esistere tutti per se stessi allo stesso modo, e che dà al dio supremo un destino identico a quello degli altri nella distribuzione delle sfere. Per di più, non pone né questo dio, né alcun altro, come demiurgo della sostanza del cielo, come fanno tutti gli altri sapienti e la massa della gente ordinaria. [Osserviamo ancora, di passaggio, questo argomento tratto dal consenso universale]. Infine, alle cose che si fanno nella natura, non fa presiedere alcun spirito divino, come fanno gli uomini più pii. Con tante tare di questa importanza, come qualcuno non inclinerebbe verso l'ateismo?<sup>122</sup>

Pletone insiste in seguito sulla dottrina del caso che, in Aristotele, riduce a niente, stima, il dogma essenziale della Provvidenza divina.

Prima<sup>123</sup>, aveva già denunciato le pericolose debolezze della dottrina aristotelica dell'anima. Non afferma, schiettamente, come gli averroisti, che lo Stagirita ha negato l'immortalità dell'anima umana, ma mostra come le sue parole mancano di convinzione e di chiarezza, in una materia così grave. Da un lato, Aristotele sembrava essere più generoso per l'uomo che per il suo maestro, poiché non gli dà solamente un'anima, ma un intelletto, un νοῦς, privilegio delle Idee in Platone. Ma, in compenso, egli ha avuto la mancanza di accortezza di dichiarare che ogni intelletto è in atto per essenza, senza aggiungere intelletto «divino» o «eccezion fatta dell'intelletto umano». In tal modo, coinvolge necessariamente l'intelletto dell'uomo nella nozione.

Non è che noi pensiamo, aggiunge Pletone, che tale fu il suo pensiero, poiché sarebbe ritenere Aristotele troppo sciocco per credere che abbia avuto tale opinione, ma noi gli rimproveriamo la sua espressione difettosa e sconsiderata.<sup>124</sup>

Noi abbiamo già notato questo rifiuto di subissare lo Stagirita, osserviamo inoltre qui che Pletone ricusa la famosa interpretazione averroista, che non riconosce che un intelletto agente unico per tutti gli uomini.

La situazione dello Stagirita era inestricabile, pensa, perché:

se lo spirito umano è immortale per Aristotele, è allora anche necessariamente non generato e non ha affatto un'origine contemporanea a quella del corpo.<sup>125</sup>

D'altra parte, si sa che Aristotele fa dell'anima una «entelechia». E

<sup>122</sup> *Replica*, f. 61r, l. 7-19 (ed. Gass, 226-227).

<sup>123</sup> *Ibid.*, f. 48r, l. 6 a 49v, l. 9 (Gass, 105-118).

<sup>124</sup> *Ibid.*, f. 48r, l. 15-21 (Gass, 107).

<sup>125</sup> *Replica*, f. 48v, l. 13 (ed. Gass, 111). Vedere in precedenza, pagg. 167 e 177 s., a proposito del creazionismo, la dimostrazione che Pletone forniva di questo pluralismo metafisico di Aristotele.

Scolario, come tutti i tomisti, affermava che questa «forma» non poteva essere preesistente alla concezione, ma doveva dunque essere creata da Dio, al momento della procreazione del corpo o in un ulteriore momento dello sviluppo della semente umana.<sup>126</sup> Pletone fa allora riflettere sulle conseguenze di una tale opinione, nel quadro aristotelico autentico, vale a dire, quello di un mondo eterno:

chiunque stimi il mondo eterno e nello stesso tempo l'anima umana immortale è obbligato non solamente a concedere che essa è non generata nel tempo, ma ancora ad attribuirle – che la cosa sia ragionevole o no – una pluralità di discese nei nostri corpi mortali<sup>127</sup>.

Si ricorderà questa riflessione di Pletone, essa ci consegna le fondamenta della sua propria dottrina della metempsicosi o più esattamente della metempsomatosi. E notiamo, ancora una volta, questa maniera ovattata di stabilire la fondatezza di dottrine essenzialmente pagane, che, da secoli, la Chiesa bizantina colpiva con i suoi anatemi. Ma seguiamo il ragionamento di Pletone.

Altrimenti, ecco ciò che succederebbe: in un mondo eterno, divenendo le nascite umane infinite, se a ciascuna si accordasse un'anima propria, la folla delle anime sarebbe infinita. Ora, che un numero qualsiasi sia infinito, non solamente in potenza, ma in atto, la natura non lo tollera, e Aristotele stesso ne mostra l'impossibilità nelle sue lezioni sulla fisica<sup>128</sup>. La sua dimostrazione è del resto eccellente, anche se un eccesso di brevità le impedisce di essere perfettamente chiara.<sup>129</sup>

Per reagire contro l'opinione corrente, sottolineiamo ancora questo passaggio. Dimostra, come tanti altri, che Pletone era ben lontano dal rifiutare, senza discernimento, tutto ciò che contiene il *corpus* aristotelico. Si vede, invece, come il suo pensiero poteva essere moderato e come il suo proprio sistema si era nutrito della sostanza di Aristotele.

Pletone arriva finalmente a formulare il suo apprezzamento:

A mio avviso, Aristotele ha avuto lui stesso coscienza del suo imbarazzo: non sapeva che fare di questa dottrina sulla questione dell'immortalità dell'anima. In ogni caso, è con esitazione ovunque e da nessuna parte con sicurezza e fermezza che la affronta.<sup>130</sup>

Naturalmente, qui il confronto è in onore di Platone. A proposito della morale, Pletone sottolinea ugualmente le carenze della dottrina aristotelica

<sup>126</sup> Cf. Scholarios, *Œuvres complètes*, t. IV, pag. 78, 40 ss. e Pletone, *Replica*, f. 48v, l. 16-49r, l. 2 (ed. Gass, 112-113).

<sup>127</sup> *Replica*, f. 49r, l. 5-10 (ed. Gass, 114).

<sup>128</sup> Vedere Aristotele, *Fisica*, III, 6, 206 a ss.

<sup>129</sup> *Replica*, f. 49r, l. 10-16 (ed. Gass, 115).

<sup>130</sup> *Replica*, f. 49r, l. 16 (ed. Gass, 116).

autentica, di fronte alle nette posizioni del platonismo. Mai, bisogna osservare, in etica, lo Stagirita è ricorso alla dottrina dell'immortalità dell'anima, neanche per esaltare il coraggio davanti alla morte, anche quando l'occasione imponeva, in qualche modo, l'appello ad una dottrina così moralizzatrice. Quest'etica è «senza vita», perché non utilizza la metafisica.<sup>131</sup>

In breve, senza essere egli stesso ateo o materialista, Aristotele si è perso, pensa Pletone, in un labirinto inestricabile di principi e dottrine contraddittorie. E la cosa è di una estrema gravità, perché essa semina il dubbio nell'anima degli uomini, sui punti più importanti della teodicea e dell'etica, vale a dire che la dottrina di Aristotele colpisce con paralisi tutti gli atti umani.

In conclusione, si vede come è necessario accettare alla lettera questa dichiarazione di Pletone, riguardo le sue intenzioni:

Tutto questo è ciò che ci ha condotto a rifiutare Aristotele per impedire che, persuaso da Averroè come la maggior parte degli Occidentali, non ci si affidi in tutto a questo filosofo e che non ci si trovi infetti a propria insaputa, di opinioni che portano all'ateismo. Invece, se si sa che degli elementi perniciosi si mescolano agli scritti di Aristotele e che nondimeno vi si incontrano anche molte cose utili, raccogliendo queste si sarà premuniti contro le malvagie.<sup>132</sup>

Il senso e l'origine occidentale del dibattito si trovano così perfettamente delucidati da Pletone stesso. Il platonismo di Mistrà poteva essere compreso ed apprezzato a Firenze dal 1439, si domandava Della Torre. La risposta si impone: un testo come quello del *De Differentiis* non fu solamente compreso dagli umanisti italiani; fu suscitato da loro, dalle loro domande e dai loro bisogni. Tuttavia, bisogna osservare che, se le conferenze e l'opuscolo di Firenze erano *diretti* contro l'averroismo, non erano affatto *destinati* a dei lettori averroisti. Come ha detto l'autore stesso nel prologo, non parlava che per dei platonici o, tutt'al più, per degli aristotelici aperti alla sua critica.<sup>133</sup> Infatti, afferrando tutta l'importanza del problema averroista per l'umanesimo

<sup>131</sup> *Ibid.*, f. 50r, l. 16 a 51v, l.4 (ed. Gass, 124-135).

<sup>132</sup> *Ibid.* f. 61v, l. 13 (ed. Gass, 232). Gli storici semplificano di solito all'eccesso la posizione degli umanisti. Anche in un Pletone, l'opposizione allo Stagirita non fu così completa come essi affermano, sulla fede delle critiche malevoli e dei luoghi comuni tradizionali. Dal manifesto del 1439, si tratta «di una rivolta non talmente contro Aristotele quanto con tro l'autorità di Aristotele, contro Aristotele divenuto l'autore». Questa felice formula è di E. Garin, *Alle origini della storia della scolastica*, in: *Archivio di filosofia*, t. I (1954), pag. 219. Come fa osservare la stessa critica (*ibid.*), la necessità di ricorrere alla lettura di opere multiple, invece di fidarsi «in tutto», come dice Pletone, dell'autorità di un solo autore, favorì grandemente il fiorire di una vera storia del pensiero. È ben in questo che consiste la «rivoluzione» dell'umanesimo contro la scolastica.

<sup>133</sup> Pensiamo ad Ugo Benzi che, alla testimonianza di Enea Silvio, piaceva provocare dei confronti fra platonici e aristotelici e che, d'altra parte, era intervenuto a Bologna in una disputa sulle tesi averroiste. Vedere, a questa riguardo: Fiorentino, *Il Risorgimento filosofico...*, pagg. 234, 242-243.

italiano e approfittando delle buone disposizioni che Petrarca aveva loro dato riguardo a Platone, ha voluto condurli al platonismo di Mistrà. È per questo che denunciò i pericoli dell'aristotelismo autentico e la superiorità dell'idealismo platonico. E in questo senso – ma molto indirettamente, lo si vede – la lotta contro Aristotele fu anche diretta contro la Chiesa.

Questa opposizione all'aristotelismo è così ben d'ispirazione occidentale, che essa scandalizzò i Greci, ivi compresi i discepoli di Pletone.

Michele Apostolo sarà il solo a sostenere la posizione presa da Pletone a Firenze. Bessarione, pur così deferente e così ammirato per il loro comune maestro, arriverà fino a rimproverare a Michele questa fedeltà: «appena posso sopportare Pletone, o piuttosto non lo posso sopportare, quale considerazione merita un uomo della sua sorte, quando gli sfuggono parole simili contro Aristotele. Eh! Come potrei sopportarvi... Credetemi, considerate d'ora in poi Platone e Aristotele come due uomini della più alta saggezza. Seguiteli passo passo... Guardate piuttosto questa diversità d'opinione come un segno della forza del loro ragionamento... Sappiate dunque che io amo Platone, che io amo Aristotele; che ho per l'uno e per l'altro tutta la venerazione che si deve avere per due grandi filosofi; che, per quello che è di Pletone, io ammiro la grandezza del suo genio e i talenti che la natura gli ha dato; ma non approvo affatto in lui questo cattivo umore e questo incaponimento strano<sup>134</sup> che egli ha contro Aristotele... Se è stato permesso a degli uomini animati dallo spirito di Platone e di Aristotele, a un uomo sapiente e di un genio felice come Pletone, a Plotino, ad Attico, a Porfirio, o ai loro simili di riprendere Aristotele e Platone, e qualche volta anche di biasimarli, non crediate che noi abbiamo lo stesso diritto, voi ed io...». <sup>135</sup>

Come tanti Bizantini prima di lui, Bessarione confesserà le sue preferenze per Platone,<sup>136</sup> ma mai crederà dover attaccare lo Stagirita. Non più, del resto, che Pletone stesso, prima del suo soggiorno in Italia.

Per la verità, Pletone aveva meditato profondamente Aristotele. Il suo pensiero è anche molto penetrato delle sue dottrine e dei modi di ragionare dello Stagirita. Sulla questione delle Idee, con tutte le sue

<sup>134</sup> Ecco dunque l'ammissione. Una lettera che, *prima del concilio*, ha seguito per parecchi anni le lezioni del maestro di Mistrà, non perviene a spiegarsi l'attitudine presa da Pletone nei confronti di Aristotele, a partire dal concilio.

<sup>135</sup> Traduzione E. Legrand, *Bibliographie hellénique... XV<sup>e</sup> et XVI<sup>e</sup> siècles*, t. I, pagg. LXII-LXIV.

<sup>136</sup> Vedere la sua opera contro l'aristotelico Giorgio di Trebisonda: *In Calumniatorem Platonis*, ed. L. Mohler, Paderborn, 1927.

implicazioni e conseguenze, si è risolutamente schierato dalla parte di Platone; ma non ha creduto dover per questo, intraprendere il rifiuto pubblico di Aristotele, tanto che non ebbe per uditori che dei Bizantini.

Fosse stato portato in tal modo a scoprire il suo politeismo? Egli ha provato che la sua abilità era all'altezza di simile difficoltà. La vera ragione è, penso, che a Bisanzio l'aristotelismo non aveva mai dato i suoi frutti, perché si trovava sempre, come nel tomismo, innestato sul platonismo cristiano. I commentatori arabi non erano affatto tradotti in greco, e i materialisti non si erano accorti del partito che offriva loro lo Stagirita. A Firenze, invece, conversando con gli umanisti, nemici dell'averroismo, Pletone ebbe modo di capire subito il pericolo e la sua causa: l'abbandono della dottrina delle Idee e dei principi metafisici che la fondano, particolarmente il principio della causalità, gli sono apparse come le fonti del materialismo, in un ambiente dove il dogma cristiano non faceva più accettare un minimo di spiritualismo, di dualismo platonico.

Come nell'affare dell'Unione, i discepoli di Pletone stimarono non poter adottare la sua politica.

Ma, di nuovo, qui sarebbe falso e pericoloso esagerare il dissenso. Bessarione e Argiropulo restavano attaccati alla metafisica e alla psicologia platoniche. Come Pletone, vedevano in Aristotele il secondo dei pensatori greci. Ancora come lui, intendevano approfittare al massimo dello Stagirita e avevano in orrore il materialismo averroista che pretendeva derivarne. In che cosa dunque, pertanto, poteva consistere il disaccordo? Si assicura che, eccetto un Michele Apostolo e forse alcuni altri d'importanza secondaria, i platonici hanno, dopo Pletone, sperato unanimemente di conciliare i due principali maestri del pensiero greco, mentre il filosofo di Mistrà voleva piuttosto elevare uno con l'esclusione dell'altro. Questa posizione è più apparente che reale.

È vero che Bessarione, particolarmente, preferiva conciliare, piuttosto che opporre Platone ad Aristotele, ma perché? Non per raggiungere un scopo diverso da quello perseguito da Pletone, ma precisamente lo stesso. Solamente, l'abile prelato amava impegnarsi meglio per un'altra via, più sicura e, in ogni caso, meno eristica di quella del suo maestro. Nel principio, la differenza fu soprattutto di ordine psicologico. Il nemico non è in alcun caso Aristotele, ma resta quello di Petrarca e tanti umanisti dopo di lui. È l'averroismo materialista dei «fisici» pedanti, anti-umanisti e anti-religiosi.

Tutti i platonici del Rinascimento sono d'accordo sulla necessità di questo combattimento, si dividono sulla tattica da impiegare. Quella di Pletone fu originale e audace, come si addiceva al suo spirito penetrante e alla sua impavida sicurezza di protonotario della Morea.

Fu attento, senza dubbio, a concedere agli averroisti che interpretavano correttamente lo Stagirita e potevano sentirsi protetti dalla sua autorità. Ma, pur mantenendo nella maniera più profonda possibile, la separazione fra il pensiero del Commentatore e quello di Aristotele, ammette che quest'ultimo dava adito, su molti punti, ad un'interpretazione materialista. Di conseguenza, Pletone dovette attaccarsi a tutti i punti deboli dell'aristotelismo autentico, per dimostrare che se egli non professava i chiari errori dei suoi interpreti, Aristotele aveva nondimeno pericolosamente deviato, qualche volta, dalla verità platonica che gli era servita da punto di partenza, e alla quale conveniva dunque di tornare senza compromesso.

Era necessaria una padronanza incomparabile per tenere una posizione così sfumata, così ugualmente storica. Gli spiriti non vi erano, apparentemente, affatto preparati, di modo che degli equivoci e delle esitazioni non potevano mancare di prodursi, anche nei discepoli.

Questi, meno temerari, forse anche meno sensibili alla verità e al senso storico, preferirono valersi dell'antica tattica della conciliazione. Non osarono più fare agli averroisti le concessioni che Pletone aveva loro permesso, ma sollecitarono di nuovo Aristotele nel senso di Platone.

Il disaccordo si riporta dunque a questo: Pletone stima che, *logicamente*, i principi dell'aristotelismo devono fare capo alla metafisica platonica e, in particolare, alla dottrina delle Idee, ma che, *storicamente*, Aristotele non ha sempre obbedito al dinamismo dei suoi propri principi, e così ha favorito il materialismo, in psicologia, in morale, ed anche in fisica. Un Argiropulo ammette, anche lui, che i principi dei due filosofi devono arrivare a professare la stessa metafisica, ma egli pretende, per di più, che Aristotele ne è stato cosciente e che le sue critiche non furono affatto dirette contro il platonismo autentico.<sup>137</sup> La riconciliazione non sarebbe dunque valida dal solo punto di vista logico, ma sarebbe, inoltre, l'espressione della realtà storica.

Attenuando le differenze fra Platone e Aristotele, si cancellarono anche le opposizioni fra l'ellenismo e il cristianesimo e si preparò, in tal modo, il sincretismo che doveva finalmente tradire lo spirito del platonismo

<sup>137</sup> Vedere, da una parte, le conclusioni del nostro cap. IV e, dall'altra, i testi di Argiropulo, commentati da Della Torre, pag. 472.

greco, subordinandolo nuovamente ai principi e agli interessi della religione cristiana. In questo senso si può dire che il platonismo del Rinascimento italiano è rimasto estraneo allo spirito del platonismo ellenico. Se anche si è arricchito di molti elementi al contatto delle tradizioni bizantine, si è mantenuto nella linea medioevale. La concezione di Nicola Cusano è prevalsa generalmente su quella di Pletone, almeno fino a Giordano Bruno.

Mentre in Italia, il platonismo di Mistrà perdeva così a poco a poco il suo carattere, in Grecia stessa spariva in modo brutale, sotto il colpo degli avvenimenti che bisogna ora rievocare.

Dopo il concilio, Pletone ritornò nel Peloponneso, dove dispiegò un'attività sorprendente per la sua età. Terminò le sue *Leggi*, sviluppò la critica di Aristotele, nella *Replika* a Scolario<sup>138</sup>, e sostenne, contro i Latini e gli unionisti, la causa dell'Ortodossia con la penna e l'azione.<sup>139</sup> Dovette seguire con un'intensa attenzione gli avvenimenti esaltanti, poi tragici del 1444. È allora infatti che si realizzò, per un breve momento, il suo desiderio di Elleno: la restaurazione della Grecia da parte di Costantino Dragases.<sup>140</sup> Inoltre il 10 novembre dello stesso anno l'ultima grande crociata fu vinta a Varna.

Ormai gli avvenimenti stavano precipitando. Nel 1446, il sultano Mourad esercitò le rappresaglie più crudeli contro la Morea. L'imperatore Giovanni VIII morì il 31 ottobre 1448. Costantino abbandonò Mistrà per succedergli. Non senza lotta del resto, poiché i nemici dell'Unione volevano accordare il potere a suo fratello Demetrio. Questo fu finalmente ricompensato ricevendo il governo della Morea, che divise col suo cadetto, Tommaso. Presto i due fratelli entrarono in lotta aperta e fecero intervenire i corpi d'armata turchi.

Alla fine del 1450, fu ristabilita una pace precaria fra i fratelli, e Pletone ebbe ancora la forza di celebrarla in una *Arringa a Demetrio Paleologo*.<sup>141</sup> Questo fu il suo ultimo scritto.

<sup>138</sup> Vedere: Appendice V.

<sup>139</sup> L. Bréhier, *Vie et Mort de Byzance*, pag. 510.

<sup>140</sup> Su questi avvenimenti, vedere: L. Bréhier, *op. cit.*, pag. 504, in generale, il suo capitolo sulla «lotta suprema» (pagg. 463-530), dove si troverà la menzione delle fonti e l'essenziale della bibliografia.

<sup>141</sup> Quest'opera di Pletone non è conosciuta che da poco. È stata pubblicata per la prima volta nel 1930 da S. Lambros, *Palaiologeia*, t. IV, pagg. 207-210, secondo i manoscritti Monaco gr. 490 e Napoli, Gerolamini XXII, r. Si segnalava inoltre a Costantinopoli (Metochion del San Sepolcro, 197) e a Londra (British Mus. Add. 10065). L'ho ritrovata ugualmente nei manoscritti Milano, Ambros. gr. 579 e Parigi, Suppl. gr. 66.



Il lunedì 25 giugno 1452, alla prima ora del giorno, Giorgio Gemisto morì a Mistrà e vi fu inumato.<sup>142</sup> In questa occasione gli furono resi diversi omaggi, di cui alcuni non sono stati conservati.<sup>143</sup>

Pletone non visse dunque l'agonia e la morte di Costantinopoli, sua città natale, che soccombette undici mesi più tardi, il 29 maggio 1453.

Il despotato greco di Morea di fatto sopravvisse ancora, alla meno peggio, per alcuni anni. Anche la scuola di Mistrà sussistette, sembra. Ma, di fatto, l'insegnamento non vi fu ridotto alla semplice formula letteraria dei figli di buona famiglia? Il successore di Pletone, Giovanni Mosco, fu molto apprezzato e riconosciuto come maestro da numerosi umanisti, ma non ha lasciato affatto la reputazione di un filosofo.<sup>144</sup>

Ben presto, d'altronde il despotato fu, a sua volta, integrato nell'impero ottomano. Il 30 maggio 1460 Demetrio Paleologo consegnò Mistrà e la sua propria persona al Sultano. Quanto a Tommaso Paleologo, dopo aver tentato un'ultima resistenza si rifugiò in Italia.<sup>145</sup>

Queste catastrofi consumarono la rovina di Mistrà e della sua scuola. Certamente, la maggior parte degli umanisti che il maestro aveva formato, sfuggirono al disastro. Trovarono anche, presto o tardi, l'occasione di esercitare un'influenza sul Rinascimento sia in Italia stessa, sia nei porti che essa conservava nel Levante, soprattutto nell'isola di Creta che, dal 1204 al 1669, appartenne a Venezia. Ma nessuno, neanche Bessarione, recupererà l'indipendenza economica e spirituale che il Peloponneso e i suoi «pronoiar-di» avevano assicurato a un Pletone. Nessuno di loro godette della libertà e dei nobili ozi che avevano permesso al maestro di esprimere il meglio di sé. Privato delle primarie condizioni della libertà di pensiero, privato anche

<sup>142</sup> La data di questo avvenimento è apparsa per lungo tempo incerta, in seguito ad un fraintendimento di Schultze. In realtà, come ha definitivamente dimostrato il P. M. Jugue (*Échos d'Orient*, 1935, pagg. 160-161), tutte le fonti (e particolarmente Giorgio di Trebisonda; cf. Legrand, *Bibliographie hellénique... XV<sup>e</sup> et XVI<sup>e</sup> siècles*, t. III, pag. 289) confermano l'informazione precisa che ci consegna lo scolio del *Monacensis* 495 (f. 50v). Lo stesso testo è stato ritrovato in un manoscritto di Salamanca (vedere A. Dain, *Sur un manuscrit grec de Salamanque*).

<sup>143</sup> Alexandre (*Traité des Lois*, Appendici XIII e XIV) ha pubblicato le orazioni funebri composte da Charitonyme Hermonyme e da un monaco sunnominato Gregorio. Abbiamo, d'altra parte, letto in precedenza la traduzione di lettere scritte da Bessarione in occasione del decesso del Maestro.

<sup>144</sup> Venuto da Costantinopoli, come Pletone, Giovanni Mosco, insegnò a Mistrà, poi a Corfù. Vedere a questo riguardo, E. Denissoff, *Maxime le Grec et l'Occident*, Parigi-Louvain, 1943, pagg. 140-143. Cf. A. Oleroff, in *Le Flambeau*, 35 (Bruxelles, 1952), pagg. 37-45 (correzioni).

<sup>145</sup> Vedere Zakythinos, *op. cit.*, t. I, pag. 285 ss. Si sa, che alla morte di Tommaso, il papa Pio II accordò una pensione ai figli del principe. Bessarione ne divenne il tutore. Nel 1472, la figlia di Tommaso, Zoe, sposò in seconde nozze Ivan III di Russia, trasmettendo agli zar la pretesa dei Paleologi all'impero della «seconda Roma».

di un filosofo capace di assumere il rilievo di un pensatore come Pletone, il platonismo «ellenico» rientrò nella clandestinità e nell'imprecisione dottrinale che esso aveva sempre conosciuto a Bisanzio. Sarebbe un'opera utile e avvincente, ma quanto delicata, ritrovarne le tracce nelle ultime generazioni del Quattrocento, nei pensatori e nei poeti.

La stima in cui il Rinascimento tenne Pletone e il suo pensiero è incontestabile. La straordinaria moltiplicazione dei manoscritti delle sue opere sarà sufficiente a stabilirlo.<sup>146</sup> Ma alcuni di questi manoscritti portano inoltre delle annotazioni, attestanti che la memoria del maestro fu l'oggetto di un vero culto, nella cerchia dei suoi discepoli.<sup>147</sup>

Una delle personalità più caratteristiche del Rinascimento doveva associare l'omaggio dell'Italia a questo pio ricordo degli esiliati di Grecia. Sigismondo Pandolfo Malatesta fu scelto da Venezia in qualità di condottiero, per dirigere la spedizione che la Repubblica intraprese contro i Turchi in Morea, poco dopo la loro conquista della penisola. Il signore di Rimini venne ad assediare Mistrà, dove espugnò la città, ma non la cittadella. Quando se ne andò dalla sua conquista, Sigismondo portò il corpo del filosofo, la grande fama del quale era giunta fino a lui. Lo collocò nel bel sarcofago che ancora si vede nel muro esterno della cattedrale di Rimini.<sup>148</sup> Nessun luogo conveniva di più al riposo

<sup>146</sup> Ho ritrovato delle opere di Pletone in 228 manoscritti. Ugualmente altri ne contengono senza dubbio, e quante copie sono andate perse? Il testo più diffuso è il *De Virtutibus*, che esiste in 54 manoscritti almeno. Spero di essere in grado di pubblicare presto queste letture nella rivista *Scriptorium*. Le menzioni di Pletone, fatte dagli scrittori del Rinascimento sono state, d'altra parte, raccolte, con molta diligenza, da B. Knös, *Gémiste Pléthon et son souvenir*, in: *Lettres d'humanité*, 9, 1950, pagg. 97-184. Non penso che si possa mai allungare molto la lista dei testimoni. Da parte italiana non vedo che due lacune da colmare: i testi di Ciriaco Pizziccoli di Ancona (vedere indice, s.v.) e un passaggio assai curioso di Mario Filelfo (vedere nota 148, qui di seguito). Tutto sommato, guardiamoci dal misurare l'influenza di un pensatore del Rinascimento dal numero delle menzioni che ne hanno fatto gli scrittori del tempo. Si è già notato, questi scrittori «prendono il loro bene ovunque lo trovino... Non danno che le referenze degli autori antichi, dei quali tengono a reclamarsi come antenati intellettuali. Sarebbe dunque essere gonzi, sarebbe impoverire volontariamente la sua inchiesta e riconoscere, in modo esclusivo, le influenze garantite dai testi categorici...» (J. R. Charbonnel, *La pensée italienne au XVI<sup>e</sup> siècle et le courant libérin*, Parigi, 1919, p. J. (sic), n. I. A queste abitudini si aggiunse, del resto, nel caso di Pletone, la forza di ragioni molto positive per tacere il suo nome: non c'era più un'autorità di cui si potesse reclamare pubblicamente, dopo lo scandalo delle *Leggi* e la rivelazione del paganesimo di Mistrà (vedere in seguito, pag. 382, n. 2).

<sup>147</sup> Si possiedono particolarmente degli scoli commoventi di Demetrio Rhallès Kabakès (cf. J. Bidez, *La tradition manuscrite de Julien*, pag. 76 ss.) ed anche una vera elegia sulla perdita delle *Leggi* (ed. Alexandre, *Leggi*, Appendice XVIII, pagg. 408-411).

<sup>148</sup> Il significato di questo gesto, per la storia del Rinascimento, è stato ben percepito da A. Chastel, *Le platonisme et les arts à la Renaissance*, negli atti del *Congrès de Tours et Poitiers...1953* dell'Associazione G. Budé, Parigi, 1954, pag. 392. L'ammirazione di Malatesta era, del resto, tanto antica quanto fedele. Conviene ricordare che il matrimonio di Teodoro II con Cleope aveva messo l'uomo di Stato di Sparta in relazione con la famiglia dei signori di Rimini. Un Ciriaco

del grande «Elleno» del Rinascimento, che questo «tempio non di cristiani, ma di pagani adoranti i demoni.»<sup>149</sup> Una iscrizione, in nobili caratteri imitati dall'antico vi perpetua il ricordo di Pletone:

**IEMISTII•BIZANTII•PHILOSOPHOR•SUA•TEMP•PRINCIPIS•RELIQVVM•  
SIGISMVNDVS•PANDVLPHVS•MAL•PAN•F•BELLI•PELOP•ADVERSVS•TVRCOR•  
REGEM•IMP•OB•INGENTEM•ERVDITORVM•QVO•FLAGRAT•AMOREM•  
HVC•AFFERENDVM•INTROQVE•MITTENDVM•CVRAVIT•MCCCCLXLV•**

È il solo monumento che fu mai dedicato a colui che Bessarione considerava come il più grande dei Greci, dopo Plotino.<sup>150</sup>

Mentre la Grecia faceva ritorno nell'impero di Bisanzio ricostituito, e entrava in un nuovo Medio Evo, gli ultimi resti del platonico di Mistrà se ne vennero così, come i suoi discepoli e le sue idee, verso quest'Italia che, ormai sola, doveva assicurare il Rinascimento.

---

d'Ancona doveva ancora rafforzare questi legami. Ma sappiamo positivamente che Sigismondo stesso aveva voluto attirare il filosofo alla sua corte. Questa importante testimonianza ci è fornita da Mario Filelfo (il figlio di Francesco) in un epitalamio per il matrimonio di Roberto Malatesta. Vi dice che Sigismondo Pandolfo, padre di Roberto: «... fuit non bellacissimus solum sed doctissimorum amantissimus, vetustatis diligentissimus, et inquisitor, et cultor, quod inchoasti [Sigismondo è presente] sacri declarant fundamenta primique processus et arcu structura, et Justi Basinii Gemistiqui Peloponessiaci philosophi monumenta; quos magnis propositis praemiis ad hanc urbem incolendam invitabat...» (Yriarte, *Un condottiere au XV<sup>e</sup> siècle...*, pag. 449).

<sup>149</sup> Mi si permetterà di citare l'essenziale di questa famosa pagina di Enea-Silvio poiché essa contiene, insieme ad un giudizio notevole sul signore di Rimini, un'opinione, particolarmente autorevole, sul paganesimo di questo primo Rinascimento di cui Pletone fu uno dei più eminenti teorici: «Sigismundus ex Malatestarum nobili familia, verum extra matrimonium natus multa vi animi et corporis fuit, eloquentia, militari et arte praeditus: nouit historias, *philosophiae non paruum peritiam* habuit, quaecumque rem sectatus est, ad eam natus videbatur, sed mali mores plus apud eum valere...*Sacerdotes odio habuit, de venturo saeculo nihil credidit, et animas perire cum corpore existimauit*: aedificauit tamen nobile templum Arimini...*verum ita gentilibus operibus impleuit, ut non tam Christianorum, quam infidelium daemones adorantium, templum esse videretur*, atque in eo concubinae suae tumultum erexit et artificio, et lapide pulcherrimum, adiecto titulo *gentile more* in hunc modum: *Diuae Isottae sacrum...*», Pio II, *Commentarii rerum memorabilium...* Francoforte, 1614, pagg. 51-52. - Sulla cattedrale di Rimini e la tomba di Pletone, esiste un'opera monumentale di Corrado Ricci: *Il Tempio Malatestiano*, dove si troveranno tutte le informazioni e fotografie auspicabili.

<sup>150</sup> Parole a lungo pesate, a dire del testimone che le ha riportate: Demetrio Rhallès Kabakès (scolio citato in seguito, Appendice I, pag. 385).

## CONCLUSIONE

L'esodo dei Greci non è la causa del Rinascimento, come già si affermava. L'invasione turca non ha avuto delle conseguenze indirette così felici. Provocò, senza dubbio, un afflusso momentaneamente più considerevole di letterati bizantini in Occidente, ma essa ebbe per effetto soprattutto di prosciugare una delle due fonti del Rinascimento. A causa di essa, la cultura europea non poté mantenersi al livello straordinario che la collaborazione fra gli umanisti greci e italiani aveva permesso di raggiungere, molto presto, nel Quattrocento.

Resterà certamente acquisito il beneficio essenziale: il testo e il pensiero degli autori greci furono salvati e definitivamente integrati nel patrimonio dell'umanità. Ma essi non vi occuparono più il posto che essi meritavano e che avevano ottenuto prima. La padronanza della lingua greca si perse rapidamente. E la preponderanza del carattere latino, romano, del Rinascimento si mise in risalto in modo pericoloso per la finezza dello spirito e del gusto, per il vigore e la sottigliezza della riflessione filosofica, per l'equilibrio fra la scienza e la retorica.

Si può valutare *grosso modo* l'ammontare del debito che l'Europa ha contratto verso gli umanisti greci, durante il lasso di tempo troppo breve nel quale essa poté profittare della loro collaborazione. È sufficiente rappresentarsi ciò che avrebbe potuto essere la cultura europea, senza questo ultimo apporto di Bisanzio all'Occidente. Quali sarebbero in particolare la nostra conoscenza del pensiero antico, le nostre scienze e la nostra filosofia – che si sono nutriti di questo alimento sostanziale – se, invece di essersi prodotta nel XV secolo, la conquista di Costantinopoli e della Grecia fosse stata realizzata dai Turchi, dopo la battaglia di Manzikert (1071). Una tale catastrofe avrebbe rovinato il rinascimento bizantino delle lettere, del diritto, della filosofia, impedito la trasmissione dell'eredità antica. Ora, senza questi Bizantini che, da Psello a Pletone, trascrissero e meditarono i monumenti del pensiero greco, questi non sarebbero affatto pervenuti. Gli autori, da Omero a Damascio, avrebbero fatto tutti naufragio. La conoscenza della lingua greca stessa non sarebbe stata affatto ricevuta da una

tradizione vivente e sicura, ma avrebbe dovuto essere riscoperta, come quella di tutte le lingue veramente morte. Quanto alla filosofia greca, dovremmo provare a ricostruirla, a partire da traduzioni latine e arabe, imperfette e, soprattutto, frammentarie.

Per *precisare* ciò che l'Europa moderna deve all'ultimo apporto di Bisanzio, troppe monografie sugli umanisti greci del XV secolo dovrebbero ancora essere scritte. Ma, poiché è venuto il momento di stabilire il bilancio di una di queste inchieste particolari, sarà forse opportuno cercare, allo stesso tempo, ciò che un pensiero greco era in grado di offrire agli uomini del Rinascimento e ciò che questi potevano accettarne.

Il platonismo di Mistrà può definirsi con precisione e poche parole, poiché il filosofo che l'organizzò aveva uno straordinario bisogno di logica. Infatti, tutto il suo sistema è in una sola dottrina, quella delle Idee separate, e dipende da un solo principio, quello della causalità.

Tutte le tesi particolari, infatti, del platonismo di Mistrà, e la teoria delle Idee stessa, trovano la loro giustificazione ultima in un determinismo radicale che Pletone esprime in questi termini, attribuiti ad Aristotele: «l'uno è causa di uno solo». Ogni sostanza è, per la sua essenza stessa, determinata ad agire in un modo sempre identico e specificamente distinto. Nessuna differenza è ammessa fra gli esseri spirituali e materiali: un'azione non è mai libera di prodursi o no, né di darsi dei fini essenzialmente differenti. L'azione dell'uomo e anche quella della divinità sono da concepire sul modello dell'azione chimica, quella di agenti che tendono sempre a realizzare gli stessi effetti, perfettamente determinati e, pertanto, capaci di diventare oggetti di scienze vere. La diversità dei fenomeni è attribuibile alla congiunzione fortuita di molte causalità, necessarie se le si considera isolatamente. È, fondata su questa considerazione, che l'analisi metafisica, – e logica soprattutto, infatti, – stabilisce l'esistenza delle Idee separate, allo stesso tempo oggetti ultimi di intelligibilità e Intelligenze creatrici delle sostanze diverse e delle loro azioni specifiche.

Ἐν ἑνός ἐστὶν αἴτιον. Questa formula contiene e consegna tutto il segreto del platonismo di Mistrà. Al suo semplice enunciato, gli innumerevoli esseri dell'universo si organizzano, con una necessità e una intelligibilità totali. Malgrado i «dualismi» che scoprono dappertutto lo spirito e l'esperienza, malgrado i conflitti di ogni specie e le lacerazioni profonde della vita morale come dei nostri esseri fisici, la moltitudine delle cose si riconcilia e si ordina in una «monarchia» assoluta,

che obbedisce essa stessa alle leggi eterne dell'Essere. Da sempre e per sempre, dall'Essere per essenza procedono l'Intelligenza, le Idee e, da esse, tutte le cose visibili e invisibili. La natura materiale e la storia stesse non conoscono né caso né creazione veri. Tutto è prodotto, in ogni ordine di realtà e cause, dalla più stretta necessità, che rende solo sopportabile la certezza di identità fra l'Essere e il Bene.

Il filosofo di Mistrà trae e ammette le conseguenze di questi principi, con la più impavida logica. Egli accetta particolarmente il fatalismo antico e mussulmano, come la sola fede autentica nella Provvidenza. È anche in essa che colloca la salute morale dell'individuo e delle nazioni. Le realizzazioni della Grecia antica e dell'Islam garantiscono, ai suoi occhi, la sovrana efficacia di questa dottrina.

Dal punto di vista storico, il platonismo di Mistrà è una realizzazione tipicamente bizantina, il prodotto di un millennio di storia dell'ellenismo.

I cristiani colti avevano, molto presto, compreso l'utilità del platonismo per l'esposizione e la difesa della fede. D'altra parte, i platonici di formazione non si collegarono tutti al razionalismo antico con l'intransigenza di un Plotino o di un Porfirio. Certuni, come Numenio, non ricusarono ogni valore alle rivelazioni bibliche e favorirono le riconciliazioni della Gnosi. Altri, come Sinesio, consentirono infine anche a sacrificare la loro educazione ellenica e i loro scrupoli di filosofi agli interessi della Chiesa e dei semplici.

Eppure, le condizioni favorevoli e gli sforzi, paralleli o congiunti, delle religioni, degli imperatori e della scuola platonica finirono per eliminare i filosofi monisti e materialisti, che fiorivano prima nel mondo greco-romano. Allora, secondo una legge ben conosciuta della storia, i vincitori non poterono accordarsi per lungo tempo, avendo smesso il nemico comune di riunirli contro di lui. La teologia cristiana sentiva del resto, da parte sua, che essa aveva tratto dal platonismo tutto ciò che ne era assimilabile. E i custodi più vigili del «deposito rivelato» cominciarono ad inquietarsi dell'influenza, presa nella Chiesa, per questa filosofia «dall'esterno». Tanto più che si erano progressivamente precisati i punti di dottrina sui quali ogni accordo era impossibile: uguaglianza di natura fra le ipostasi divine, creazione libera e nel tempo, creazione di un'anima per ogni individuo, risurrezione dei corpi, eternità delle pene dell'inferno e, soprattutto, sottomissione

indiscussa della ragione alle tradizioni e decisioni del magistero ecclesiastico.

Quando, sotto il regno di Giuliano, l'ellenismo platonico ebbe provato a riprendersi la direzione degli spiriti come dello Stato, la Chiesa cristiana comprese tutta l'entità del pericolo. Questa «reazione pagana» lasciò un ricordo, senza comune misura con la sua durata, – Giuliano non ha regnato due anni! – essa provocò, a sua volta, una reazione cristiana, forte, durevole, anche definitiva, si può dire.

Non solamente la religione pagana si trovò presto abolita, aspettando che l'insegnamento pubblico del platonismo ellenico fosse esso stesso proibito da Giustiniano, ma la Chiesa si sforzò di guadagnare l'interesse delle élites come delle masse. Essa sviluppò tutte le sue istituzioni e tutte le sue opere, ma anche una filosofia religiosa, una liturgia e delle feste simili a quelle degli «Elleni», in un irresistibile movimento di integrazione generale di tutti i valori.

Una certa opposizione pagana, senza dubbio, ma soprattutto il minimo delle lettere e della filosofia, che avevano mantenuto, nel loro proprio interesse, la Chiesa e lo Stato, ormai associati, assicurarono la sopravvivenza dell'ellenismo. Rifugiato in rari manoscritti e in qualche letterato, il neoplatonismo di Giuliano incombeva nell'Ortodossia. Approfittò delle debolezze periodiche di questo regime totalitario per affermarsi ed espandersi. In due riprese, poté anche affiorare alla superficie della storia. Dapprima all'epoca di Psello, quando il potere toccò in sorte ai letterati, e nel periodo della disgregazione finale di Bisanzio, quando si stabilì in Morea uno Stato greco, praticamente indipendente. La seconda occasione fu, indiscutibilmente, la migliore che il paganesimo avesse incontrato dal IV secolo all'epoca moderna. Così si videro i «Filo-elleni» di Costantinopoli e di altrove affrettarsi al convegno con Sparta.

L'indipendenza materiale, politica e religiosa che la feudalità assicurava ai beneficiari della «pronoia» e ai grandi dignitari del despotato greco di Morea, toccò così ai rappresentanti dell'ellenismo. Questo ne profitò per organizzarsi nel Peloponneso. Ebbe per di più l'occasione di trovare, in quel momento particolarmente propizio, il pensatore vigoroso e intrepido di cui aveva bisogno, per ripensarlo e prendersi cura della sua diffusione.

L'ostacolo principale tuttavia sussisteva: in tutte le società medioevali, lo Stato accordava ai rappresentanti della Rivelazione, che aveva la sua fiducia, il diritto esclusivo di organizzare la religione e la filosofia. In principio, prestava loro, a questo fine, il concorso della forza materiale. In queste condizioni, anche a Mistrà, non si poteva considerare di

considerare di predicare apertamente una religione naturale, negazione di ogni rivelazione oltre che quella della Ragione. Ma la libertà vi era già sufficiente, per permettere ai liberi pensatori di riconoscersi e di associarsi in segreto. Una setta di platonici razionalisti si organizzò in tal modo, per realizzare l'ideale politico e religioso dell'ellenismo.

Certamente, a breve scadenza, questo non aveva alcuna speranza di prendere il potere, come una volta con l'imperatore-filosofo Giuliano. Ma gli era permesso, almeno, lavorare alla restaurazione di uno Stato greco, differente dall'impero ortodosso di Costantinopoli, diffondere la dottrina platonica nell'élite della società e sforzarsi di guadagnarvi la mente dei principi e dei prelati stessi. Nello stesso tempo, la «fratria» poteva fornire agli adepti l'occasione di praticare già un culto razionalista, rispondente meglio alle loro speranze di quello della Chiesa al quale erano costretti a prendere parte.

Nell'epoca in cui si edificano così, al termine di un'evoluzione millenaria, la nuova Grecia e un neo-ellenismo filosofico, gli umanisti italiani ricercavano precisamente il contatto con i loro confratelli greci. Gli uni, come Francesco Filelfo, Ciriaco d'Ancona, Sassuolo da Prato... facevano dei soggiorni o dei lunghi viaggi a Costantinopoli e in Grecia; altri, come Coluccio Salutati o Palla Strozzi, inducevano sapienti bizantini a fermarsi presso di loro e a comunicare loro la lingua greca, con i suoi tesori d'arte e di pensiero. I contatti col platonismo di Mistrà erano quindi inevitabili.

La questione della sua influenza si pone in modo tanto più pressante che dei contemporanei così autorevoli come Ficino l'attestano e che, si sa, molti umanisti non avevano più vivo desiderio che quello di essere iniziati agli «arcani», ai «misteri», della filosofia platonica.

Tuttavia si impone qui un'osservazione preliminare. L'influenza di un filosofo e di un sistema non deve misurarsi unicamente all'azione che hanno potuto esercitare sui filosofi e sui sistemi delle generazioni successive. La storia della filosofia può non ricordare nient'altro; lo storico delle idee e della cultura deve, inoltre, interessarsi al successo immediato sul pubblico contemporaneo. Molti pensatori hanno fatto l'opinione del loro tempo, senza agire molto sui filosofi successivi, se non fosse proprio per questa opinione comune, per il clima spirituale che essi hanno cambiato. Ora, è certo che il prestigio di Pletone fu considerevole sugli spiriti che provocarono il movimento del Rinascimento.



Gli echi che ancora percepiamo sono sufficienti ad attestare un grosso successo d'opinione, nel pubblico colto del secondo e terzo quarto del Quattrocento. Presso i Greci, non vi è uomo istruito del XV secolo che non abbia subito, direttamente o per l'intermediario di un discepolo, l'influenza del maestro che formò l'ultima élite bizantina. Ma, anche in Italia, erano numerosi gli spiriti toccati dai suoi scritti, le sue idee o la sua fama. Bisognerà dunque guardarsi da sottostimare l'azione del pensatore di Mistrà, per la ragione che non avrebbe fortemente segnato altri sistemi filosofici. Dei veri sistemi, d'altronde, ne furono edificati molto pochi nel corso del XV secolo. E anche questo fu favorevole alla diffusione delle idee di Pletone, poiché fu il solo ad offrire dei principi di soluzione e un sistema organizzato di risposte alle questioni filosofiche che ponevano gli uomini del primo Rinascimento.

Tutto sommato, l'influenza del platonismo di Mistrà sugli altri sistemi filosofici del Rinascimento non mi sembra tanto trascurabile. Ma per ben situarlo e afferrarlo, è necessario osservare ancora che il sistema di Pletone era difficilmente accettabile, come tale, da un pensatore italiano dell'epoca. Un Ciriaco d'Ancona poteva fare il viaggio di Mistrà, mosso dal desiderio di vedere il suo «carissimo platonico»<sup>1</sup>, e forse lasciarsi iscrivere nella fratria neo-pagana; un Sigismondo Pandolfo Malatesta poteva ammirare Gemisto al punto di volerlo, vivo o morto, a Rimini; ma i chierici italiani, che avevano ricevuto la solida formazione tradizionale delle università occidentali, dovevano fare più fatica ad accogliere delle dottrine così estranee alle loro tradizioni spirituali.

Come abbiamo visto, il platonismo di Mistrà non era il frutto dell'evoluzione occidentale, ma di una storia specificamente bizantina. Né i suoi problemi, né le sue soluzioni erano familiari ai Latini, anche se di tendenza platonica.

Il centro del sistema era occupato dalle Idee separate. Questa dottrina era sicuramente in grado di sedurre le menti che si trovavano allora sotto il fascino dall'Antichità in generale e della mitologia in particolare. Questa dottrina aveva per essa, inoltre, l'autorità dei platonici antichi e del «divino Platone» stesso. Ma questo contava di più, senza dubbio, agli occhi dei poeti e altri artisti, che al giudizio dei filosofi di professione. Questi esigevano altre dimostrazioni. E non era sufficiente confutare

<sup>1</sup> «... cum... inde Gemistei platonici dilectissimi nostri gratia Laconicam Mysithratem revisissem...», ed. Sabbadini, *Ciriaco d'Ancona...* in: *Miscellanea Ceriani*, pag. 221.

come Pletone aveva fatto a Firenze, le obiezioni e le critiche di Aristotele: erano necessarie delle nuove prove serie e positive, per fare accettare una dottrina così opposta alle conclusioni della psicologia e della logica medioevali. Gli argomenti avanzati dagli Antichi erano fin troppo antiquati.

A dire il vero, ripensando il problema, Pletone aveva scoperto dei legami tali fra la dottrina delle Idee e il principio di causalità che una dimostrazione, capace di soddisfare delle menti esigenti, era di nuovo possibile. Essa presentava anche il vantaggio considerevole di non dover tener conto di alcuna inchiesta o obiezione di ordine psicologico. Essa consisteva nel provare che la dottrina delle Idee era implicata in un assioma evidente per se stesso, il principio di causalità. Così la tesi antica si trovava stabilita *a priori* e si deduceva come un semplice corollario, non esigente più alcuna dimostrazione specifica, particolarmente di ordine psicologico.

Ma un inconveniente maggiore era che queste vedute implicavano il determinismo universale, sotto la sua forma più fatalista. Ora, simile dottrina non poteva essere affermata senza precauzione. E non si poteva dedurre troppo apertamente l'esistenza delle Idee separate, senza fare equivalentemente professione di politeismo. Si era costretti dunque a procedere con riguardi e sottintesi, come Pletone aveva fatto nel *De Differentiis*. In pubblico, poteva applicarsi a distruggere le obiezioni fatte alla dottrina, poteva inoltre esporre l'opinione degli Antichi e commentare i loro scritti, addirittura insistere anche sulla ricchezza inesauribile del principio di causalità; non gli era permesso di andare molto più lontano e di fornire la dimostrazione propriamente detta. Le ultime conclusioni non erano comunicabili che in privato, nelle lezioni e negli scritti esoterici. Questo era un ostacolo considerevole all'introduzione dell'idealismo di Mistrà nella corrente filosofica dell'Occidente.

Il cristianesimo aveva portato, soprattutto in Occidente, la libertà al principio della vita morale e anche dell'universo. Era ben difficile eliminare la sintesi, soprattutto negli ambienti spiritualisti. Dominati, com'erano, dalla preoccupazione di difendere la fede cristiana o, almeno, la vita morale e l'immortalità personale dell'uomo contro il materialismo e il fatalismo averroista, pensatori come Valla, Ficino o Pico non erano disposti ad accettare il giogo di un determinismo ancora più universale.<sup>2</sup>

La reazione che si manifestò contro il paganesimo a metà del XV secolo,

<sup>2</sup> Il Rinascimento ha conosciuto una vera continuità di trattati «de libero arbitrio».

provocò, d'altronde, un irrigidimento della filosofia cristiana in Italia, così che l'agostinismo e il tomismo giocarono un ruolo considerevole nella formazione delle sintesi della seconda metà del Quattrocento.<sup>3</sup>

Pletone obiettava senza dubbio che il platonismo cristiano rinnegava il principio stesso di ogni filosofia e di ogni scienza, il principio di causalità. Ma poiché questa obiezione non era intravista e non poteva facilmente essere portata alla conoscenza dei filosofi occidentali, essa non doveva imbarazzarli. Contrariamente ai Greci, infatti, i platonici del Rinascimento italiano non vedevano alcuna difficoltà ad attribuire ad un solo e stesso Dio la creazione immediata di tutte le essenze né, di conseguenza, alcuna necessità di ammettere una distinzione reale fra le Idee e il Pensiero divino. Il platonismo poteva, come aveva sperato Petrarca, organizzare e difendere il pensiero cristiano contro la minaccia del naturalismo aristotelico.

L'ostacolo più insormontabile all'espansione verso ovest del sistema di Mistrà era così, in fin dei conti, la mentalità stessa dell'Occidente. Dall'Antichità, essa si era evoluta molto di più che quella di Bisanzio. Sotto l'influenza del cristianesimo e, in particolare, del pensiero di Agostino, poi per i dibattiti della scolastica sul meccanismo dell'astrazione, le preoccupazioni dei Latini erano scese dalla metafisica verso la psicologia e la morale. D'altra parte, la rinascita dell'aristotelismo aveva contribuito ad approfondire l'abisso fra il Medio Evo e l'Antichità. Come deplorava Pletone stesso, i peripatetici pensavano ogni problema filosofico in termini d'*esistenza* e di causalità efficiente, non più in termini di *essenza*, di causalità formale. Ora, è sicuramente su questo piano che bisognava collocarsi, non solamente per ammettere la dottrina delle Idee separate, ma anche semplicemente

<sup>3</sup> Si ha troppa tendenza a giudicare le relazioni dell'umanesimo e del cristianesimo senza alcun riferimento ai tempi e alle circostanze. In realtà, questi rapporti sono cambiati molto da una generazione all'altra. Nessuno come nel Rinascimento, molti periodi possono essere distinti: dopo gli urti violenti (Giovanni Dominici, S. Antonino, Scolario... da un lato, Pletone, Poggio, Valla, Marsuppini... dall'altro), seguirono i tentativi di compromesso (Bessarione, Ficino, Pico, Erasmo...), che fecero posto del resto a nuovi conflitti (riformatori e libertini di ogni sfumatura). Un'analoga successione si può osservare d'altronde attraverso tutta la storia, poiché la Chiesa prova a canalizzare le correnti spirituali che essa non ha potuto arginare. Si è potuto scrivere a proposito di un collega di Bessarione, il cardinale di Cusa, che propose come lui la soluzione dell'eclettismo cristiano agli umanisti: «egli ebbe... la costante preoccupazione di moderare la corrente nella quale si collocava a pieno titolo, e di dirigerla, come avevano fatto a loro tempo gli Agostiniani e i Dionigiani, verso il Cristo e l'Evangelo» (E. Vansteenberghe, *Le Cardinal Nicolas de Cues*, Lille, 1920, pag. 445); ma il fatto non è eccezionale. Non è la fonte più ordinaria dei «filosofi cristiani»? Il tomismo stesso non fu la risposta della Chiesa all'infatuazione incontenibile per Aristotele e Averroè?

per scorgere il problema che doveva risolvere. Questa incomprendione era così profonda che ci si può domandare, ancora oggi, se i nostri filosofi e storici ne siano affrancati, quando interpretano il platonismo antico. Gli esegeti bizantini e in particolare Pletone sono delle guide da non disdegnare.

Le tesi essenziali del platonismo di Mistrà erano dunque difficilmente assimilabili dai filosofi spiritualisti che regnavano in Occidente. E l'inconveniente non era sufficientemente compensato dal rispetto che poteva allora imporre l'origine greca del sistema. Poiché i Greci, essi stessi, bisticciavano sull'interpretazione e il valore delle tradizioni platoniche. Quando vollero farsi iniziare, gli Italiani fecero presto a constatare questi disaccordi. Il Platone di Gemisto era severo per Aristotele, quello di Bessarione e di Argiropulo era conciliante all'estremo. L'Aristotele di Scolario o di Giorgio di Trebisonda non differiva molto da quello dei tomisti latini, mentre quello di Pletone non si confondeva con alcuno dei suoi commentatori latini o arabi.

Verso la metà del secolo, la situazione si aggravò ancora per il platonismo di Mistrà. Il Maestro che l'aveva pensato scomparve senza lasciare successore degno di lui. Fu perseguito senza pietà dall'aristotelismo cristiano di Scolario e Giorgio da Trebisonda, che smascherarono il suo politeismo e il suo razionalismo. Matteo Kamariotès attaccò il suo fatalismo. Contemporaneamente, era combattuto da eminenti aristotelici, come Teodoro Gaza, nel nome della filologia come della filosofia.

Quest'ultima offensiva ebbe certamente influenza, sin nella scuola di Mistrà. Bisognerebbe cercare, particolarmente, se Bessarione non abbia trascurato l'essenziale del sistema del suo maestro, sotto l'azione delle critiche di un Gaza; senza pregiudizio, poi, degli effetti che l'ambiente agostiniano poteva avere su questo spirito influenzabile. Comunque sia, a partire da questo momento, la voce del platonismo di Mistrà non ebbe più molto la possibilità di farsi intendere pubblicamente. Anche coloro che avrebbero voluto difenderlo, si trovarono impediti, come Michele Apostolo, dalle consegne formali del cardinale, che era divenuto l'unico sostenitore di questi esiliati.

Se le dottrine fondamentali del platonismo di Mistrà non avevano così che poche occasioni di essere scelte da un pensatore occidentale, come principi organizzatori del proprio sistema, è certo, tuttavia, che altre dottrine di Pletone e soprattutto i suggerimenti, in gran numero, potevano catturare l'attenzione dei pensatori del XV secolo. E non vi è dubbio che ad un esame,

numerosi elementi della sintesi di Mistrà devono apparire in quelli di Ficino o di Pico, assimilati, modificati, ma nondimeno riconoscibili.

Molti di questi elementi sono stati segnalati da B. Kieszkowski. Per questo storico il valore di Pletone «è grande, senza nessun dubbio, come via di penetrazione delle dottrine antiche: le dottrine orfiche e le dottrine legate al mistero di Samotraccia, dei Cureti, Telchini e Cabiri, le dottrine pitagoriche e quelle che vengono chiamate caldaiche, utilizzate da lui, furono in seguito messe a frutto da Marsilio Ficino e da tutti i platonici del Rinascimento. Queste idee, e gli scritti che le concernono, hanno raggiunto l'Occidente attraverso Pletone. Ma il loro sviluppo è dovuto ad un'azione indipendente, e le idee sviluppate intorno a queste idee nell'Accademia platonica di Firenze, nella filosofia di Ficino e di Pico, non sono riducibili ai commentari di Pletone sull'argomento, al contrario, sono molto differenti.»<sup>4</sup>

Senza dubbio, e queste differenze sono dovute alle tradizioni proprie dell'umanesimo occidentale, come all'apporto personale dei principali pensatori italiani. Uno dei più impressionanti è la volontà d'integrare le religioni bibliche, e particolarmente il cristianesimo, nella storia della filosofia. Ficino e Pico vi sono pervenuti grazie a una nozione estranea a Pletone, all'idea d'evoluzione, che ha permesso loro di superare delle opposizioni dottrinali assolutamente irriducibili per il pensatore di Mistrà.<sup>5</sup> E non si saprebbe insistere troppo sulla novità e la fecondità di questo concetto. Ma, pur grandi che siano la differenza e l'originalità dei risultati così ottenuti, non si può negare che l'impulso iniziale, venuto da Mistrà, non si faccia sentire attraverso tutte le trasformazioni del platonismo del Rinascimento. Pletone, senza dubbio, rifiutava del tutto e semplicemente le religioni medioevali a profitto esclusivo delle

<sup>4</sup> Kieszkowski, *Studi...*, pag. 36. Nella stessa opera (specialmente nel cap. VI) si troveranno numerose indicazioni e anche molto precise sull'influenza di Pletone. È a lui che si fa risalire, come al primo responsabile, l'interesse espresso per gli *Oracoli caldaici* da Ficino, Pico, Agrippa di Nettesheim, Patrizzi, Steuco e, in generale, da tutti i platonici del Rinascimento, che «attribuirono loro l'importanza più grande come alla fonte dottrinale più preziosa di tutta la filosofia antica». (Kieszkowski, *op. cit.* pag. 121). Patrizi si riferisce espressamente a Pletone e alle sue opinioni – che critica – su Zoroastro e gli *Oracoli caldaici*, nella sua *Magia philosophica, hoc est Francisci PATRICII... Zoroaster et eius 320. Oracula Chaldaica, Asclepii Dialogus, et Philosophia magna Hermetis Trismegisti*, Amburgo, 1593, pagg. 6, 7, 14, dove si vede che è da Pletone che proviene, nel Rinascimento, la congiunzione degli *Oracoli caldaici* col nome di Zoroastro (cf. Bidez e Cumont, *Les Mages hellénisés*, t. I, pagg. 158-163, sull'originalità di questa congiunzione; e B. Kieszkowski, *Studi...*, pag. 155 ss. sulla dipendenza di Ficino in confronto a Pletone per ciò che concerne il testo degli *Oracoli*).

<sup>5</sup> Cf. Kieszkowski, *Studi...*, pag. 84 ss.

tradizioni elleniche, ma sotto i segni di rispetto sincero che i platonici del Rinascimento testimoniamo alle religioni positive, non si ritrova sempre una stima particolare per le tradizioni e la filosofia religiosa dell'Antichità greca? Non si riconosce soprattutto questo primato della ragione sulla fede, questo potere discrezionale che si arrogavano i pagani e, ben particolarmente, Pletone, per interpretare, giudicare, organizzare tutte le tradizioni, ivi comprese le più sacre?

Notiamolo, tuttavia, il platonismo greco della generazione e della cerchia di Bessarione non rifiuta la mitologia, ma intende riconciliarla col pensiero cristiano. Questa integrazione degli dei antichi sarà spinta a Firenze fino agli ultimi limiti tollerabili per la religione regnante, sotto l'impulso di Marsilio Ficino: «spetta... agli antichi dèi un posto di qualità nell'edificio della cultura: al livello di *Mens*, sono i principi spirituali superiori della creazione, al livello di *Anima*, i demoni planetari dell'astrologia, i centri d'energia che splendono sull'universo. Se è così, la mitologia non può essere considerata come il guazzabuglio confuso delle superstizioni e dei culti diabolici; essa può essere purgata dai suoi errori, riportata all'espressione valida delle potenze dell'universo: essa è un immenso poema che bisogna penetrare saggiamente. La favola antica è una teologia, che deve coincidere con l'insegnamento dei Dottori cristiani; è anche una cosmologia. L'umanesimo dell'Accademia aggiunge dunque questa attesa e questa speranza alla tradizione letteraria dell'Occidente, e s'imporrà lo sforzo di sbrogliare la rete dei miti e delle tradizioni antiche, dove si ritrovano l'ordine nascosto e la bellezza manifesta del mondo: l'ermetismo è la sua profonda vocazione.»<sup>6</sup>

Questa tendenza del platonismo del Quattrocento è curiosamente parallela a quella del platonismo cristiano del V secolo, e non è affatto senza prendere coscienza che Ficino si riferisce così volentieri all'autorità di Dionigi (malgrado le critiche formulate alla generazione precedente da Lorenzo Valla): «l'anima del mondo e le dodici sfere e gli spiriti degli astri, possiamo nominarli con Dionigi gli angeli, servitori di Dio, questo non è opposto all'interpretazione platonica, poiché si vede nel X libro delle *Leggi* che non racchiude più questi spiriti nei limiti della loro sfera quanto le anime degli abitanti della terra nei loro corpi. I corpi celesti hanno un'anima, e sono gli dèi, o, come diciamo oggi, gli angeli.»<sup>7</sup>

<sup>6</sup> André Chastel, *Marsile Ficin et l'Art*, Genève, 1954, pag. 138.

<sup>7</sup> Ficino, *Commentaire au Banquet*, VI, 3; trad. di A. Chastel, *op. cit.*, pag. 137 s.

Questa integrazione della mitologia – così caratteristica del Rinascimento ed anche così definitiva, bisogna ben dirlo, nella civiltà europea – si presenta, senza dubbio, in parte come una reazione italiana e cristiana. Ma a questo stesso titolo non si spiega che per la rivalutazione precedente, e più radicale, di Mistrà.

Ficino aveva del resto coscienza della novità del suo platonismo in Occidente così come delle sue origini bizantine. Da parte loro, i teologi che censurarono il platonismo del Rinascimento – particolarmente quello di Pico – provavano un sentimento identico. Malgrado le dichiarazioni e il reale desiderio degli interessati, essi non vi riconoscevano un movimento autenticamente cristiano: sarebbe stata necessaria più docilità al magistero della Chiesa. Con Agostino e la vera tradizione cristiana, essi rifiutavano d'identificare la Rivelazione del Verbo con quella della Ragione umana.<sup>8</sup>

Un altro tratto, non meno rimarcabile, del platonismo di Mistrà è l'importanza che egli accorda alla storia e alla filologia, come strumenti del metodo filosofico, allo stesso titolo della logica e in stretta collaborazione con essa.

Nessuna idea poteva sedurre di più i pensatori del Rinascimento, e tutti gli ulteriori sincretismi sembrano contenuti in potenza nella dottrina delle nozioni comuni e del consenso universale di Pletone. Bessarione non più degli altri discepoli dovette arrossirne. Distaccandola dal suo principio determinista, poterono renderla utile per conciliare non solamente le tradizioni platoniche, ma ancora quelle del cristianesimo e anche quelle delle altre religioni.

Era rendere assimilabile un'importante dottrina di Mistrà, ma era anche tradire il pensiero del Maestro. Lui, da parte sua, si era rifiutato di valorizzare, con questo metodo, altre tradizioni che non quelle dell'ellenismo.

Con un'audacia sorprendente, Pletone – è un'altra caratteristica del platonismo di Mistrà – ha fatto tabula rasa di un millennio di sincretismo, di questi tentativi che miravano a conciliare le dottrine platoniche con quelle di Aristotele o con i dogmi della religione. In molti punti certo, si accordava con queste due grandi autorità del Medio Evo, ma questo non avvenne in seguito al compromesso. Tutto ciò che egli stimava irriducibile

<sup>8</sup> Insomma, le conclusioni di Kieszkowski (*Studi...*, pagg. 150 e 152) si accordano perfettamente con queste, e gli accostamenti che lo studioso polacco segnala un po' ovunque nel suo libro sarebbero stati ancora più numerosi, avrebbero soprattutto messo in piena luce l'influenza delle tradizioni elleniche di Bisanzio sul platonismo del Rinascimento, se lo storico avesse potuto disporre di migliori edizioni e familiarizzare maggiormente con lo spirito della scuola di Mistrà.

ai principi dell'idealismo platonico, era impietosamente rifiutato, fosse coperto dall'autorità dello Stagirita o imposto da quella della Chiesa.<sup>9</sup>

Soprattutto notiamolo bene, se Pletone manifesta un'avversione decisa per tutti i sincretismi tradizionali, è, in parte, perché egli si fa già un'idea troppo alta e troppo precisa delle esigenze della storia. Come si è constatato nel corso di questo studio, la filologia ha talmente acuito in lui il senso critico, che egli non può più riconoscere il minimo valore alle abili equazioni degli Alessandrini, che fossero pagani o cristiani. La sua obiettività storica non tollera più l'intromissione dell'allegoria, né del senso «accomodante», nell'interpretazione dei testi difficili. Invece di mascherare i disaccordi, cerca di spiegarli. E queste spiegazioni, le vuole strettamente razionali, ricercherà le cause nelle circostanze storiche, vanità di autore e altri motivi che ci fanno conoscere la psicologia e l'esperienza.

Il duplice sforzo di Pletone per comprendere il pensiero greco, al tempo stesso per le sue esigenze interiori e per le circostanze storiche, non ha esso stesso un semplice valore storico. Convien, senza dubbio, stare in guardia, quando si leggono i commenti o le sintesi redatte dagli epigoni di un grande filosofo; ma, se essi possono talvolta fuorviarci, i migliori fra i discepoli restano le guide più sicure, per arrivare al cuore stesso del pensiero del Maestro. A questo riguardo – si sarà senza dubbio constatato – non è così certo che gli storici del platonismo non abbiano più profitto da trarre dalla lettura di Pletone. Su questo punto, in ogni caso, l'azione del Maestro di Mistrà sul platonismo del Rinascimento fu considerevole, poiché egli fece accettare l'interpretazione neoplatonica del pensiero di Platone. Per quel che concerne l'esegesi di Aristotele, il merito e l'utilità di Pletone sono ancora più innegabili: non si può considerare la sua critica dello Stagirita come il punto di partenza e il primo saggio della storia moderna della filosofia?

Il rifiuto di un sincretismo superficiale e la necessità di giustificare Platone dalle critiche formulate dal suo allievo, hanno spinto Pletone a scrutare attivamente i testi. Ne risulta un'interpretazione dell'aristotelismo

<sup>9</sup> Questo radicalismo filosofico avvicina curiosamente Pletone agli averroisti, che non avevano più affatto cura di conciliare ad ogni costo i filosofi fra di loro e con il dogma. Il radicalismo dei Padovani è stato sottolineato da Chardonnel (*La Pensée italienne au XVI<sup>e</sup> siècle et le courant libertin*, pagg. 385-388) che, del resto, non ha riconosciuto la differenza che oppone il platonismo intransigente di Pletone a quello del Rinascimento italiano (cf. *op. cit.*, pag. 180).



e della sua opposizione al platonismo che equivale ad un vero commentario filosofico e storico. Questo commentario, proposto prima sotto forma di syllabus nel *De Differentiis*, ha provocato a sua volta una serie di critiche e di difese che costituiscono altrettante analisi d'interpretazione dei due principali pensatori greci. È certo che l'apporto di questa famosa controversia, la cui feconda e audace iniziativa spetta a Pletone, non è stata sufficientemente sfruttata dagli storici moderni della filosofia.

Questi autori del XV secolo, i migliori fra di loro per lo meno (Pletone, Gaza, Scolario, Argiropulo), non occupano il posto che tocca loro nelle biografie: sono i primi fra gli storici moderni ad avere affrontato i problemi di esegesi che pongono i grandi sistemi antichi, e non si possono disdegnare opinioni così seriamente motivate.

Anche per un altro titolo, questi autori meritano considerazione. Ultimi rappresentanti di una tradizione millenaria, in intima comunione, per la lingua e l'insegnamento vivente, con i grandi commentatori antichi, allo stesso titolo di questi, dovrebbero essere studiati dagli storici preoccupati di ottenere una comprensione, allo stesso tempo obiettiva e profonda, dei pensatori dell'Antichità.

Pletone è stato certamente, per esempio, il primo dei moderni a negare allo Stagirita il merito di aver professato il creazionismo. E le prove che egli allegava, non sono affatto differenti da quelle che si portano oggi. Ma, inoltre, ha provato a scoprire le ragioni dell'ostilità di Aristotele nei riguardi della «monarchia» platonica, e su questo punto ha proposto delle soluzioni estremamente penetranti, che non sembrano conosciute dai commentatori più recenti. Per quanto paradossale possa sembrare, potrebbe darsi benissimo, insomma, che i meriti più durevoli del platonico di Mistrà, siano quelli che egli ha acquisito come commentatore e critico di Aristotele.

Del resto, una delle sviste più spiacevoli che siano state commesse è, forse, di aver creduto Pletone estraneo al pensiero aristotelico. Infatti, sotto molti aspetti invece, Pletone è un discepolo dello Stagirita. Lo è per la conoscenza intima che possiede dell'opera del Filosofo, per la maniera densa e tecnica con cui espone le questioni filosofiche, per le dottrine e anche i principi che attinge nel corpus aristotelico. Lo è soprattutto per la mentalità. Ciò che meraviglia di più, infatti, in questo platonico, è la sua mancanza di calore poetico, di ardore mistico e di vero interesse per i problemi religiosi. Il suo rigoroso razionalismo è più affine a quello di Aristotele, dei suoi

commentatori antichi e degli averroisti medioevali, che alla mentalità dei neoplatonici.

Come i peripatetici, e come i più antichi filosofi della Grecia, Pletone è un «fisico». Ciò che l'interessa non è affatto in realtà, la discesa o l'ascesa delle anime, il ritorno degli uomini a Dio, l'amore e l'estasi, è la contemplazione oggettiva dell'universo. Non metteva la scienza, e in particolare la φυσική, in cima alle virtù?<sup>10</sup> Certamente, Pletone pretende di superare il punto di vista dell'esistenza, per collocarsi in quello dell'essenza. Ed è per questo che egli pensa di «correggere» Aristotele. Ma l'obiettivo è lo stesso: la conoscenza delle cose. Ora, nella prospettiva di una filosofia delle essenze, la visione del mondo è necessariamente statica, per la fissità che essa introduce nelle specie, in tutte le categorie di esseri.

La staticità è effettivamente la caratteristica più sorprendente del sistema di Mistrà. E questo non trae la sua origine dalla tradizione platonica. La dottrina delle Idee ne proviene senza dubbio, ed è perché il sistema di Mistrà si crede, ed è di fatto, un platonismo. Ma lo spirito del sistema come la sua profonda aspirazione al monismo sono nettamente aristoteliche e presocratiche.

La differenza principale – oltre alla dottrina delle Idee – è che la cosmologia di Mistrà è l'opera di un umanista. Ciò ebbe per conseguenza di tagliar corto a certa propensione aristotelica verso le scienze naturali e l'induzione. Come Petrarca, Pletone rimprovera Aristotele e ai suoi discepoli di non interessarsi sufficientemente all'uomo. Ma non è affatto perché l'umanista greco si preoccupava della salvezza spirituale dell'uomo, come i suoi colleghi agostiniani d'Italia. Interessandosi all'uomo, è alla sua natura – e così dunque ancora alla Natura – che Pletone si interessa. Non è la salvezza dell'uomo, è il suo statuto che egli ricerca. Umanista, moralista, politico, Pletone si appoggia sulla dottrina delle Idee e del Bene di Platone, ma le comprende e se ne serve come averroista, se si osa dire. In breve, è *un Aristotele che non avrebbe affatto rinnegato la dottrina delle Idee*.

A Firenze, Pletone fremeva di speranza, constatando l'interesse appassionato che l'Occidente cominciava ad avere per l'ellenismo. Sperava sempre, d'altra parte, che la Grecia sfuggisse alle forze medioevali che la minacciavano. Così, quando Giorgio di Trebisonda l'interrogò sull'esito che intravedeva per la lotta che opponeva allora l'Islam e il cristianesimo, il filosofo proclamò la sua fede nella prossima scomparsa delle

<sup>10</sup> Vedere i testi allegati in precedenza, pagg. 112, 257 e 262.

religioni in conflitto e nel trionfo dei concetti pagani.<sup>11</sup> Le sue *Leggi* dovevano rivelare il pensiero antico ad un mondo infine pronto a riceverlo.

Cinque secoli sono ora trascorsi, possiamo dare un giudizio.

La storia non si è svolta esattamente come si aspettava Pletone. La Grecia soccombette. L'Ortodossia di Scolario riconquistò il controllo dell'Oriente cristiano. E il messaggio destinato al Rinascimento perì nelle fiamme dell'Inquisizione. Nondimeno lo spirito ellenico non fu soffocato. In Grecia, ci vollero tre secoli per ricostruire la patria che sognava Pletone. Ma, in Occidente, penetrò senza tardare il pensiero, le arti e le scienze. Presto la sua preponderanza non fu più contestabile. Su questo punto, Pletone si è rivelato buon profeta e la sua azione, decisiva. Infatti, dopo un secolo di comprensibile reazione e, in parte, salutare contro l'opinione tradizionale, gli storici ricominciano a prendere in considerazione, l'intervento dei Greci all'inizio del Rinascimento. Ricerche così differenti per l'orientamento da queste e da quelle di André Chastel sull'arte del Rinascimento<sup>12</sup>, sembrano attestare la fecondità dell'antico concetto, almeno come quello che fu emendato e precisato da Ludwig Stein del secolo scorso: se la «Frührenaissance» è un fenomeno propriamente e abbastanza esclusivamente italiano, stimava questo storico della filosofia, il grande Rinascimento, in compenso, comincia con l'influenza greca e particolarmente con l'apparizione di Pletone a Firenze. Ai suoi occhi, la causa più prossima e la caratteristica più marcata del Rinascimento erano anche precisamente questa messa in comune delle tradizioni occidentali, arabo-giudee e bizantine, l'apporto massiccio dei testi greci originali e delle tradizioni platoniche della Scuola di Mistrà. Infatti, un arricchimento così considerevole e, soprattutto, così repentino della filosofia, delle scienze e delle lettere non

<sup>11</sup> «Audivi ego ipsum Florentiae... asserentem unam eandemque religionem uno animo, una mente, una praedicatione universum orbem paucis post annis, esse suscepturum. Cumque rogassem Christine an Machumeti? Neutram inquit, sed non a gentilitate differentem... Percepi etiam a nonnullis Graecis, qui ex Peloponneso huc profugerunt, palam dixisse ipsum, antequam mortem obiisset, iam fere triennio, non multis annis post mortem suam et Machumetum et Christum lapsum iri et veram in omnes orbis oras veritatem perfulsuram...», Giorgio da Trebisonda, *Comparationes...*, citato in: Legrand, *Bibliographie hellénique...XV<sup>e</sup> et XVI<sup>e</sup> siècles*, t. III, pag. 287.

<sup>12</sup> Vedere il suo notevole rapporto al congresso di Tours-Poitiers dell'Associazione G. Budé: *Le platonisme et les arts de la Renaissance* (Atti del congresso, Parigi, 1954, pagg. 384-411) e la sua opera recente: *Marsile Ficin et l'Art* (Ginevra-Lille, 1954). Il ruolo giocato dall'ermetismo greco e dagli ambienti italo-greci più tormentati dal platonismo pagano di Mistrà, quello di Sigismondo Malatesta, particolarmente, vi appare come preponderante nel fiorire del grande Rinascimento.

poteva mancare di produrre una rivoluzione analoga a quelle che aveva provocato, all'inizio dell'era gotica, l'arrivo delle tradizioni aristoteliche e arabo-giudee nella cristianità occidentale.<sup>13</sup>

Conviene tutto sommato notarlo, su molti punti, senza dubbio, questo apporto nuovo doveva entrare in conflitto con le tradizioni aristoteliche, e scolastiche in generale; per l'essenziale nondimeno esse piuttosto si rinforzarono per la loro comune origine ellenica. Tutte queste correnti, provenienti dal naturalismo antico, non potevano in definitiva che rafforzare il naturalismo introdotto nella cristianità da Aristotele e dal suo Commentatore.

Conveniamo pertanto che il razionalismo e il naturalismo europei si sono nutriti più abbondantemente di Aristotele, di Epicuro o di Lucrezio che di Platone o di Plotino. La dottrina delle Idee era ben morta, almeno in metafisica, e Pletone non riuscì a rianimarla nell'anima dei filosofi: da troppi secoli avevano perso la fede di Giuliano. L'entusiasmo, il pensiero e la fratria di Pletone non furono neanche sterili.<sup>14</sup> Anche in Occidente, contrapposto al materialismo, e al di fuori della Chiesa se non

<sup>13</sup> Vedere L. Stein, *Die Continuität der griechischer Philosophie in der Gedankenwelt der Byzantiner*, in: *Archiv f. d. Philos.*, 1896, pagg. 225-246. Le discussioni sul problema Medio Evo-Rinascimento si propongono più spesso di stabilire ciò che deve importare, nella stima degli storici, dell'opposizione o della continuità fra le due epoche, se davvero si debba distinguere due. Collocata su questo terreno, la domanda sembra posta male. Lo studio non prevenuto dei fatti scopre una novità evidente nel Quattrocento, ma una novità che, lontano dall'essere conseguente ad una incrinatura, ad una soluzione di continuità nella storia dell'Occidente (come lo sarebbe stato, per esempio, un'invasione turca sommergente tutta l'Europa), è la conseguenza di un arricchimento improvviso di tradizioni secolari, per l'apporto diretto e massiccio delle tradizioni elleniche di Bisanzio.

<sup>14</sup> Senza essere rare, le menzioni espresse del nome di Pletone, negli autori del Rinascimento (vedere lo studio, pressoché esaustivo, di Knös, *Gémiste Pléthon et son souvenir*) potrebbero non sembrare affatto in rapporto con l'importanza storica del Maestro di Mistrà. Ma è estremamente importante comprendere che, ben presto, la discrezione fu di regola fra i suoi stessi discepoli più fedeli. Ricordiamo il silenzio imposto da Bessarione a Michele Apostolo (vedere in precedenza, pag. 359). A proposito del cardinale stesso e del suo *In Calumniatorem Platonis*, Boivin faceva già giudiziosamente osservare: «Vi è l'occasione per meravigliarsi che in questi cinque libri non sia detta una sola parola in giustificazione di Pletone, che sembrò non essere stato maltrattato dal calunniatore di Platone, solo perché aveva intrapreso la difesa di questo filosofo. Non so a che cosa attribuire questo silenzio del cardinale, che aveva sempre stimato Pletone, non solamente come suo maestro, ma come un grande personaggio, se non all'impossibilità di smentire l'accusa che si formulò contro di lui, in occasione del nuovo sistema di cui passava essere l'autore.» (Boivin, *Querelle des philosophes...*, pag. 726). Il paganesimo notorio di Pletone avrebbe potuto compromettere coloro che si fossero raccomandati a lui. Si apprezzeranno ancora di più le menzioni onorevoli che ne sono fatte, in particolare quella di Ficino che, si sa (vedere in precedenza pag. 328 s.), collega l'azione di Pletone a tutto il movimento platonico del Rinascimento. È nella stessa prospettiva storica, risalendo a Pletone da Ficino e Bessarione, che W. Mönch ha visto il Rinascimento francese, nella sua opera: *Die italienische Platonrenaissance und ihre Bedeutung für Frankreichs Literatur und Geistesgeschichte, 1450-1550*, Berlino, 1936.

## CONCLUSIONI

sempre contro di essa, si costituì un movimento libertino di tendenza spiritualista. Un idealismo razionalista si sviluppò dal Rinascimento, che riprese e fece fruttificare tutto ciò che il pensiero di Mistrà conteneva di veramente fecondo.

Insomma, dal XV secolo, il rapporto delle forze si è sensibilmente modificato nel senso previsto da Pletone, ma le forze stesse, come il loro antagonismo, restano. Ancora recentemente, lo Zingaro di Costis Palamas vedeva gli uomini agitarsi e giudicarsi, intorno al rogo dove si era consumato il libro delle *Leggi*.<sup>15</sup> E Dimiras, meditando sulla tomba di Rimini<sup>16</sup>, sentiva la sua anima divisa fra le sollecitazioni della «provocante» bellezza ellenica e le promesse fatte all'umile sottomissione.

Rimane doloroso scegliere fra Bisanzio e la Grecia.

---

<sup>15</sup> Vedere Costis Palamas, *Les Douze paroles du Tzigane*, tradotto dal neo-greco da E. Clément. Parigi, 1931, pagg. 93-105.

<sup>16</sup> C. Dimiras, *Notes sur le tombeau de Gémiste*, traduzione di Jean Nogue, in: *L'Hellenisme contemporain*, 1938, pag. 192-199.

## APPENDICE I

### LO PSEUDONIMO DI «PLETONE»

Fino a questi ultimi tempi, si ammetteva, senza contestazione, che Giorgio Gemisto si fosse dato il soprannome di Pletone (Πλήθων), sia per dare al suo nome di famiglia una forma più attica<sup>1</sup> e per evocare meglio il nome del suo maestro preferito, Platone. Ora, alcuni anni fa, F. Taeschner, che ripeteva questa opinione tradizionale, senza credersi costretto a produrne le prove<sup>2</sup>, si è attirato le critiche di un eminente bizantinista<sup>3</sup>. La famosa allusione che ciascuno aveva creduto discernere, non sarebbe che un miraggio, creato dalla pronuncia erasmiana. Il purismo del filologo dovrebbe spiegare solo il cambiamento di nome.

Sulle circostanze di questo cambiamento, Alexandre non osava ancora pronunciarsi<sup>4</sup>, ma, da allora, Schultze ha creduto poter affermare che la cosa fosse accaduta a Firenze, al tempo del concilio. La prova sarebbe che, nella sua *Storia*, Siropulo impiega ancora unicamente la forma Γεμιστός<sup>5</sup>. Quanto all'occasione, Schultze la cercava in un gioco di parole per il quale la modestia del filosofo avrebbe declinato il soprannome di «Platone», che gli davano i suoi ammiratori<sup>6</sup>. Era ingegnoso. Ma veniamo ai fatti.

Un primo punto può passare per ben stabilito: il *De Differentiis*, scritto nel 1439 a Firenze, era firmato «Πλήθωνος». È «Pletone», infatti, che Scolario critica nella sua *Difesa di Aristotele* e, se questa designazione costante non era sufficiente a dimostrare che l'autore si chiamava lui stesso Pletone, un passaggio dove Scolario discute l'identificazione di questo «Πλήθων», finirebbe per mostrare l'evidenza.<sup>7</sup>

<sup>1</sup> La parola Γεμιστός possiede, infatti, lo stesso significato, ma è più volgare. Le riflessioni di C. Alexandre a questo riguardo (*Traité des Lois*, pag. XVIII, nota 2, sono sempre pertinenti: «la parola Γεμιστός, *riempito*, non è attica; il primo esempio in cui si cita è di Ateneo, che lo impiega come termine di cucina, nel senso di *farcito*. Γεμίζω stesso, sia impiegato da Eschilo e Euripide, e molto comune negli scrittori successivi, sembra un atticismo sospetto; va contro l'analogia, che vorrebbe γομίζω. Invece πλήθω, in senso passivo, e il suo participio πλήθων, sono di un uso antico e poetico.»

<sup>2</sup> F. Taeschner, *G. G. Pléthon, Ein Beitrag...*, 237.

<sup>3</sup> «Dass sich übrigens Plethon seinen Beinamen aus Vorliebe für Platon beigelegt habe, ist recht unwahrscheinlich, denn die beiden Namen sind nur für abendländische Augen und Ohren ähnlich, nicht für griechische. Gemistos war vulgär, Plethon die gelehrte Uebersetzung, beide verhalten sich nicht anders als Holzmann und Xylander» (A. Heisenberg, in *Byzantinische Zeitschrift*, 31, 1931, 126).

<sup>4</sup> *Lois*, pag. XVIII.

<sup>5</sup> Schultze, *G. Gemistos Plethon...*, pag. 72. Questa ragione non resiste all'esame: fino alla sua morte, e anche dopo, il nostro filosofo continua ad essere chiamato Gemisto. Vedere particolarmente, gli scoli necrologici dei manoscritti di Monaco e di Salamanca.

<sup>6</sup> *Ibid.*, pag. 73.

<sup>7</sup> Scholarios, *Œuvres complètes*, t. IV, pag. 114 s.

Un secondo fatto è attestato da Scolario, nello stesso posto<sup>8</sup> e nella sua lettera all'esarca Giuseppe<sup>9</sup>: il trattato delle *Leggi* era ugualmente firmato «Πλήθωνος».

Si può aggiungere che questo nome fu adottato nelle *Leggi*, prima di esserlo nel *De Differentiis*, altrimenti non si spiegherebbe perché la firma di questo ultimo opuscolo abbia evocato nello spirito di Scolario quella delle *Leggi*. Sappiamo, d'altra parte, che Scolario conosceva questo libro, da prima del concilio.<sup>10</sup> Questi fatti permettono di concludere che Gemisto portava già il nome di Pletone prima di venire a Firenze e che aveva, forse, scelto precisamente questo nome per firmare il suo famoso trattato delle *Leggi*.

Dal testo di Scolario citato in precedenza<sup>11</sup> si è in diritto d'inferire che non si trattava di un soprannome. Se Gemisto, infatti, se lo fosse dato a saputa di tutti, come si assicura, non si comprenderebbe come Scolario si vantasse di svelare il travestimento. Io credo dunque, da parte mia, che all'origine Πλήθων non fu un soprannome, ma uno *pseudonimo*.

Anche con l'intenzione di non pubblicarli, non poteva pensare di firmare, in chiaro, un trattato così nettamente anti-cristiano come quello delle *Leggi*.

Quanto alla scelta dello pseudonimo, si spiega evidentemente, in primo luogo, con l'identità di senso fra Γεμιστός e Πλήθων. Non è molto dubbio, non più, che il purismo del filologo vi abbia trovato qualche soddisfazione. Qui, è interessante registrare l'accordo di Scolario. Pensava che Pletone avesse agito allo scopo di nascondersi o per preoccupazione di ellenismo<sup>12</sup>. È evidente che i due motivi potevano coniugarsi a fatica.

Ma è necessario osservare che l'allusione al nome di Platone sembra anche voluta dall'origine. L'obiezione di Heisenberg è rovinata, infatti, dal sentimento degli amici greci di Pletone, che non si può sospettare di errore. Michele Apostolo ha messo fine, in anticipo, a tutte le nostre discussioni, scrivendo: αὐτὸς ... ἑταῖρος Πλάτωνι ὧν καὶ ὁμώνυμος (Πλάτων γὰρ καὶ Πλήθων

<sup>8</sup> Essendo questo testo della più alta importanza ed essendo, d'altra parte, rimasto inosservato fin qui, io credo opportuno di citarlo: Ἰκανώτατον δὲ σημειῶν ἡμῖν τῆς αὐτοῦ μὲν εὐσεβείας, τῶν δὲ συκοφαντῶν πονηρίας παρέξεται, τῶν φίλων τινὶ ἐπιστείλας, ὡς οὐτε Πλήθων αὐτὸς ἐστιν, οὐτ'οὐδὲ τινα Πλήθωνα κατὰ τῆς ἡμετέρας ποτὲ θρησκείας συγγεγραφότα, οὐτε τινὰ νομίζει καὶ ὀντινοῦν τῶν τοῦ Χριστοῦ δογμάτων καὶ νόμων βέλτιον τι καὶ ἱερώτερον θείων ἀποδεδειγμένων εὐρεῖν δύνασθαι, καὶ ὅτι τὴν ἐλληνικὴν δεισιδαιμονίαν ἡγεῖται κατάπτυστον, καὶ τοὺς ὑπ' αὐτῆς ἐξηπατημένους καταγελάστους ... (Scholarios, IV, 115, 20-26). Questa ingiunzione suppone che Scolario si trovasse davanti ad uno scritto firmato Πλήθωνος, che, per questo, gliene ricordava un altro, portante la stessa firma.

<sup>9</sup> Scholarios, *op. cit.*, pag. 159, 10 s.

<sup>10</sup> *Ibid.*, pagg. 155, 33.

<sup>11</sup> E meglio ancora: Scholarios, *op. cit.*, pagg. 144, 24-27. Cf. Nota seguente.

<sup>12</sup> « εἴτε τοῦ λαθεῖν ἕνεκα, εἴτε τῷ πανυ φροντίσαι τὸν ἄνδρα καὶ ἐν αὐτῇ τῇ ἐπιγραφῇ τοῦ τῶν ὀνομάτων ἐλληνισμοῦ, εἴτε καὶ ἄλλης τινὸς αἰτίας ἕνεκα » (Scholarios, *op. cit.*, IV, pagg. 114, 24-26).

ὁμόνυμα τῇ τοῦ τ' ἐς θ' καὶ τῇ α' ἐς η' γε ἀλλοίωσει) »<sup>13</sup>.

Notiamo ancora nondimeno, per il suo avvicinamento e la sua importante testimonianza, uno scolio di Demetrio Rhallès Kabakès. Vi ha consegnato, come segue, la sostanziale una conversazione che egli ebbe un giorno con Bessarione (ho mantenuto la pittoresca ortografia dell'autore): 'Ομηλοῦντος ἐμοῦ ἐνταῦτα περὶ τὴν σχολὴν τῆς τραπέζης, μετὰ τοῦ ἐνδοξοτάτου γαρδυναλίου ἐκίνου κυρ. Βισαρίονος ἐρέθει λόγος περὶ τοῦ Πλήθωνος· καὶ ἡρότισά τον ἐγὼ· ἐμένει ἢ πρόληψις ἦν ὄριζες πολλάκις περὶ τοῦ Γεμιστοῦ, ἢ χαριζόμενος· τὰ ὄριζες ἀπεκρίθη ὅτι οὐδὲν ἔλεγον χαριζόμενος, ἀλλὰ θέλω σε ἡπῆν μετὰ ἀλιθείας καὶ νῦν ὅτι ἀπὸ Πλοτίνου τὸν κερὸν, ὃς ἦν πρὸ χιλίων τετρακοσίων ἐτῶν, σοφότερον ἄνθρωπον οὐδένα ἐποίησεν ἢ Ἑλλᾶς τοῦ Πλήθωνος. Δημήτριος.

E ha aggiunto, in margine, il raffronto significativo: Πλάτων· Πλοτίνος· Πλήθων<sup>14</sup>.

Questa evocazione di Platone apparve presto come l'unica ragione dello pseudonimo. Ficino scrive «Plethonem quasi Platonem alterum»<sup>15</sup>, e Chariander: «nomenque Plethonis accepit, quasi Platonis, eo quod Platoni philosophorum principi, maxime accederet»<sup>16</sup>.

Riassumendo, ecco ciò che sembra probabile: preoccupato per la sua sicurezza, Pletone avrà cercato uno pseudonimo per firmare le sue *Leggi*. «Πλήθων» gli è piaciuto, perché l'identità del senso permetteva alle persone avvertite di ritrovarvi il suo vero nome: Γεμιστός. Questa forma, più attica, gli dava la soddisfazione supplementare di convenire ai suoi gusti letterari. Infine, essa evocava il suo maestro Platone. Uno pseudonimo, così riuscito, parve una trovata felice agli amici che l'adottarono. In seguito, Pletone l'utilizzò, in alcuni esemplari almeno, degli scritti che indirizzò loro (almeno nel *De Differentiis*). Presto la personalità che vi si nascondeva, fu talmente conosciuta a tutti, che lo pseudonimo divenne un vero soprannome.

<sup>13</sup> Michele Apostolo, *Contre Théodore Gaza*, ed. Powell (*Byz. Zeitschrift*, 39, 1938), pag. 83, l. 11 s.

<sup>14</sup> G. Mercati, *Minuzie*, in: *Opere minori*, IV, pag. 173, n. 2.

<sup>15</sup> Ficino, *Opera Omnia*, pag. 1537 (cf. in precedenza, pag. 328).

<sup>16</sup> *P. G.*, t. 160, col. 887, mentre Platina dice più semplicemente ancora: «Platonem quem alii Gemiston vocant» (*P. G.*, t. 161, col. cv), ma non si saprebbe affermare che non ci sia qui un lapsus dell'umanista (o ancora, più semplicemente, un errore di tipografia). Bisogna notare, tuttavia, che la stessa forma è ripetuta nella colonna seguente, «...Efesino, Platone, Scolario...», e che più tardi un altro «principe della setta», Marsilio Ficino, porterà anche lui, sembra, il soprannome di Platone. Vedere a questo riguardo Paul Henry, *Les manuscrits des Ennéades*, Parigi-Bruxelles, 1948, pagg. 47-49.



## APPENDICE II

### PER LA CRONOLOGIA DELLE MEMORIE SUL PELOPONNESO

La *Memoria per Manuele* contiene delle allusioni precise agli avvenimenti contemporanei, in particolare alla guerra vittoriosa che i figli dell'imperatore hanno combattuto contro il Navarrese Centurione, che occupava ancora l'ovest della Morea (principato di Acaia)<sup>1</sup>.

Questi riferimenti hanno permesso di datare l'opera alla fine del 1418<sup>2</sup>.

La data della *Memoria per il despota Teodoro* non risulta dal testo con la stessa evidenza. Così sussiste un disaccordo fra i critici: Zakythinos la crede posteriore, mentre Mamalakis la stima precedente alla memoria indirizzata all'imperatore. Un minuzioso esame dei due scritti mi sembra nettamente favorevole all'antiorità della *Memoria per Teodoro*. L'allusione che Zakythinos ha visto all'invasione turca del 1423, può forse ben comprendersi con la minaccia permanente che gli ottomani facevano pesare sui Greci. Per contro, numerosi passaggi, inesplicabili ad una data così tarda, confermano la cronologia che propone Mamalakis.

Nella *Memoria per Teodoro*, siamo ancora vicini all'avvento del principe (1407): «tu sei ormai il nostro capo», «se tu cercassi di realizzare qualche cosa di grande e di bene nella tua vita»<sup>3</sup>, l'imperatore sarà piacevolmente sorpreso dalle buone disposizioni di suo figlio<sup>4</sup>...

Le due *Memorie* trattano delle stesse questioni e domandano le medesime riforme. Era logico indirizzarsi al despota, dopo aver fatto lo stesso rapporto all'imperatore? Non conveniva del resto «rispettare la via gerarchica», come dicono i funzionari, indirizzandosi prima al principe direttamente? È quello che ben suppone, infatti, l'esortazione di Pletone, invitando il despota a domandare l'autorizzazione per procedere alle riforme<sup>5</sup>. Non ve ne sarebbe più motivo dopo una memoria, che domanda le stesse riforme all'imperatore. Inoltre, i due rapporti sono così simili che il più recente doveva fare normalmente allusione all'altro. Ora, è impossibile trovare, nella *Memoria per Teodoro*, la minima allusione ad un modo di procedere anteriore presso l'imperatore. Al contrario, questo ricorso è consigliato e non supposto, come abbiamo visto. Invece, nella *Memoria per Manuele* si trova un'allusione a dei procedimenti simili. Alla fine di questo scritto, l'autore dice, con propri

<sup>1</sup> Su questi avvenimenti vedere D. -A. Zakythinos, *Le Despotat...*, t. I, pagg. 180-184.

<sup>2</sup> Vedere Zakythinos, *op. cit.*, t. I, pagg. 175-176; t. II, pag. 351; e Mamalakis, *G. Gemistos Plethon*, pagg. 77-78.

<sup>3</sup> Vedere i testi tradotti in precedenza, pag. 81.

<sup>4</sup> Lambros, *Palaiologeia...*, t. IV, pag. 135, l. 8-11 (*P. G.*, 160, 864 D), testo citato in precedenza, pag. 83.

<sup>5</sup> *Ibid.*

termini: «questo è già stato sottoposto ai tuoi divini figli nella stessa forma; non occorre più al presente che il tuo accordo...»<sup>6</sup>. Tutto è stato fatto dunque nell'ordine, la *Memoria per Teodoro* è datata per prima.

Venuto in Morea per consigliare il nuovo despota, Teodoro II, era naturale che Gemisto gli facesse rapporto sulla situazione, fin dai primi anni del regno. E il fatto è che, nella prima memoria, non vi è ancora la questione della visita dell'imperatore nella penisola, né della costruzione dell'hexamilion (1415). La *Memoria per Teodoro* deve dunque essere posteriore al 1407 e precedere sensibilmente gli avvenimenti del 1415.

Lo studio della dottrina delle memorie finisce con le stesse conclusioni, toccando la cronologia relativa alle due opere. È possibile, infatti, scorgervi un'evoluzione di pensiero, che attesta l'anteriorità notevole del progetto sottoposto al despota. Questo progetto, infatti, non preconizza ancora la riforma agraria che presenterà il rapporto a Manuele. È solamente all'imperatore che Pletone suggerisce di giungere al comunismo della terra, come alla riforma fondamentale che permetterà di realizzare tutte le altre. Per mantenere la sua cronologia, D.-A. Zakythinos deve supporre che, nella *Memoria per Teodoro*, l'autore guardasse «la questione della proprietà come virtualmente risolta»<sup>7</sup>.

Del resto, le due memorie sono talmente parallele e la conclusione relativa alla proprietà così importante, che non si vede come Pletone avrebbe potuto passare questa sotto silenzio nella *Memoria per Teodoro*. D. -A. Zakythinos crede constatare che i problemi vi «sono posti in una forma più concisa e con più densità e sicurezza» che nella *Memoria per l'imperatore*<sup>8</sup>. È vero che il tono di Pletone è più dottorale e l'esposto più sistematico, ma questo si spiega per la considerevole differenza dei due destinatari: l'imperatore è adulto, istruito, e ad ogni riguardo un personaggio importante, mentre il despota non è che un adolescente e, per di più, probabilmente allievo di Pletone. M. Zakythinos, anche lui, non fa osservare, del resto, a proposito della moneta, che Gemisto «si mostra meno radicale» nella *Memoria per Teodoro*<sup>9</sup>? Lo stesso, a proposito della riforma agraria, stima che la dottrina è «molto più netta»<sup>10</sup> nella *Memoria per Manuele*. Gli indugi e gli indietreggiamenti non erano nel temperamento del filosofo: se il pensiero della *Memoria per Manuele* è più netto e più radicale, è perché quest'opera è nettamente posteriore alla memoria simile, scritta per Teodoro.

<sup>6</sup> Lambros, *Palaiolegeia...*, t. III, pag. 265, l. 18-21 (P. G., 160, 840 C).

<sup>7</sup> *Le Despotat*, t. II, pag. 353.

<sup>8</sup> Zakythinos, *op. cit.*, t. II, pag. 353, n. 5.

<sup>9</sup> *Op. cit.*, 355.

<sup>10</sup> *Op. cit.*, pag. 353.

## APPENDICE III

### IN QUALE EPOCA E CONTRO CHI FU SCRITTO IL Τὸ ὑπὲρ Λατίνων βιβλίον di PLETONE

Oggi nessuno ammette che Pletone avrebbe composto le sue opere sulla processione dello Spirito Santo prima del concilio di Firenze, come esercizi preparatori. Ecco come Allacci formula questa strana ipotesi: «puto tamen, id opus a Gemisto, antequam in Concilium veniret, cum quilibet se prepararet ad pugnam, ut aliquid dixisse videretur, conceptum exclusumque fuisse. Sed post Concilium cognita veritate partibus eum Latinorum adhaesisse, vel inde manifesto argui potest, quod Bessario eum demortuum elegantissimo elogio prosecutus sit; quod a tanto viro in haereticos contumaces, et unionis oppugnatores, non fuisset prolatum.»<sup>1</sup> Questa argomentazione non ha più bisogno di essere confutata. Nondimeno resta interessante, perché spiega la leggenda di un Pletone cattolico e perché fa capire l'evoluzione delle idee, dal Rinascimento alla Contro-Riforma. La crisi religiosa del XVI secolo ristabili, fra le confessioni cristiane, il partizionamento, che il Rinascimento aveva cominciato a disestare. Così Allacci non poteva concepire che un cardinale, così eminente e virtuoso come Bessarione, avesse intrattenuto delle relazioni amichevoli con un personaggio sospettato di eresia. Contro ogni evidenza, egli negherà dunque il paganesimo di Pletone ed anche il sostegno, portato da lui, alla Chiesa ortodossa.

Alexandre propose di collocare nel 1448 la composizione dell'opuscolo . Τὸ ὑπὲρ Λατίνων βιβλίον. Recentemente, M. Mohler ha rifiutato questa data, come arbitraria. Secondo lo storico di Bessarione, il titolo di Ὁ Νικαῖας, dato per un manoscritto di quest'opera, e un'allusione al patriarca regnante, contenuta nel testo di Pletone, postulerebbero una data compresa fra il 1440 e il 1443<sup>2</sup>. L'argomentazione sembra sprovvista di ogni forza probante. Non so se l'allusione al patriarca regnante non possa spiegarsi che sotto Mitrofan (1440-1443), ma, anche in questo caso, il passaggio potrebbe essere invocato utilmente, poiché non si trova nell'opuscolo che vogliamo datare. Si incontra in una risposta alle obiezioni di Bessarione<sup>3</sup>. Quanto alla designazione di Ὁ Νικαῖας, non prova niente di più, poiché il titolo che la contiene<sup>4</sup>, è dovuto ad un copista. È chiaro che costui, un Greco senza dubbio, poteva riconoscere molto bene nel cardinale l'antico vescovo di Nicea (Ὁ Νικαῖας) od anche chiamarlo così per semplice abitudine. La data stimata da Alexandre non era, del resto, per nulla arbitraria. Essa si appoggiava certamente su un passaggio della lettera di Scolario

<sup>1</sup> Allatius, *De... Consensione*, pag. 937.

<sup>2</sup> Mohler *Kardinal Bessarion*, pag. 223.

<sup>3</sup> Alexandre, In appendice al *Traité des Lois*, pagg. 311-312.

<sup>4</sup> *Ibid.*, pag. XXVIII, n. 1.

a Pletone datata 1448 da Alexandre<sup>5</sup>. Sappiamo, oggi, che questo documento non è anteriore al 1450, poiché l'autore fa allusione all'abito monastico che prese solamente in quest'anno<sup>6</sup>. Poiché questa missiva è scritta precisamente in risposta all'invio dell'opuscolo di Pletone, questo non deve essere apparso molto prima del 1450. Questo deve essere, tuttavia, prima del concilio anti-unionista di quell'anno. Il ruolo, giocato in questa circostanza da Gemisto<sup>7</sup>, non avrebbe permesso di considerare la pubblicazione dell'opuscolo come una presa di posizione, così come fece Scolario, se non fosse stato anteriore al discorso di Costantinopoli.

Alexandre è responsabile di un errore più grave, relativo all'identità dell'opera criticata da Pletone.

Tutti, secondo la sua edizione, sono d'accordo ad assicurare che lo scritto esaminato è di Bessarione, scartando così una nota di un manoscritto di Madrid, che dice che si tratta di un'opera di Argiropulo<sup>8</sup>. Vediamo dunque le ragioni sulle quali Alexandre fonda la sua tesi: «Ho percorso, scriveva, il discorso di Argiropulo... non vi trovo affatto la famosa proposizione: Ὅν αἱ δυνάμεις διάφοροι, καὶ αὐτὰ ἄν εἶναι ταῖς οὐσίαις διάφορα che dovrebbe essere all'inizio, e sulla quale poggiano i primi cenni di Pletone. Del resto, come indipendentemente dal titolo di quest'opera, la dedica di Argiropulo a Cosimo de Medici vi è ben esplicita e occupa tutto l'esordio, non si concepirebbe che Pletone ne avesse ignorato l'autore, e si fosse limitato ad indicarlo ovunque così vagamente: Οἱ συνθέντες τὸ βιβλίον. Sembra dunque che si tratti di un'altra opera, composta non da un laico come Argiropulo, ma da uno dei prelati greci del concilio di Firenze (questo sembra risultare molto chiaramente dall'epilogo di Pletone...); e questo prelato non era probabilmente altri che Bessarione stesso, che aveva avuto delle ragioni per nascondere il suo nome molto impopolare fra i Greci scismatici. Questa supposizione spiegherebbe come Pletone, avendo alzato il velo dell'anonimato, avrebbe, per riguardo al suo illustre allievo, evitato ovunque di nominarlo. Sembra del resto confermata dall'iscrizione del ms. di Firenze...»<sup>9</sup>.

L'editore di Pletone procede qui quasi con tanti errori quante sono le proposizioni, ma non sembra essersene accorto molto. Come Mohler viene a riprendere per conto suo le conclusioni di Alexandre<sup>10</sup>, si impone una confutazione minuziosa, altrimenti questi errori rischiano di perpetuarsi.

Cominciamo col notare che nessun manoscritto sostiene queste conclusioni. In secondo luogo, ammettendo anche che l'«epilogo» scritto per rispondere

<sup>5</sup> *Ibid.*, pag. XXXIV.

<sup>6</sup> Vedere M. Jugie, Introduzione a Scholarios, *Œuvres complètes*, t. IV, pag. XXVI s.

<sup>7</sup> Vedere L. Bréhier, *Vie et mort de Byzance*, pag. 510.

<sup>8</sup> Cf. Alexandre, pag. XXVIII, n.1.

<sup>9</sup> *Ibid.*

<sup>10</sup> Mohler, *Kardinal Bessarion*, pagg. 203 e 222.

alle obiezioni di Bessarione si rapporta bene all'opuscolo in questione, esso non implica che il Τὸ ὑπὲρ Λατίνων βιβλίον... sia stato, anche esso, diretto contro il cardinale. Questo poteva sicuramente indirizzare molto bene al suo antico maestro delle osservazioni sul modo con cui aveva confutato l'opera di un terzo. Alexandre non avrebbe dovuto scartare con tanta leggerezza la nota del manoscritto di Madrid, poiché essa proviene da Costantino Lascaris, discepolo di Argiropulo e, di conseguenza, uomo in grado di essere ben informato sulle critiche fatte al suo maestro.

La data del trattato di Argiropulo del resto si accorda bene con quella che si è riconosciuta al trattato di Pletone: secondo Lambros<sup>11</sup>, Argiropulo avrebbe pubblicato il suo scritto verso il 1446. Si può pensare che non sia anteriore all'epoca in cui Notaras divenne il ministro del nuovo imperatore, Costantino (1449-1453). Allora, infatti, i due partiti fecero un grosso sforzo per orientare conformemente ai loro desideri, la politica dei nuovi governanti.

Ma è più determinante. L'opuscolo di Pletone non spiegherebbe se era una critica di Bessarione. Secondo Mohler<sup>12</sup>, l'opera qui esaminata sarebbe quella che è intitolata: Πρὸς τοὺς Μαξίμου μονάχου, τοῦ Πλανούδη, περὶ τῆς ἐκπορεύσεως τοῦ ἁγίου Πνεύματος κατὰ Λατίνων συλλογισμούς. Ora è impossibile trovare, nell'opuscolo di Pletone, la minima menzione di Massimo Planude, né alcuna allusione ad una delle caratteristiche dell'opera. Nessun tratto può rapportarsi allo scritto indirizzato da Bessarione a Alessio Lascaris<sup>13</sup>. È strano che Alexandre abbia dimenticato di cercare, in questi scritti di Bessarione, «la famosa proposizione» che gli era tuttavia servita come criterio, per rifiutare la candidatura di Argiropulo.

Ma ecco il colmo: se si legge, al contrario, l'opuscolo di Argiropulo scartato da Alexandre<sup>14</sup>, non si fa fatica riconoscervi l'opera criticata da Pletone e anche, contrariamente a quanto assicurava Alexandre, vi si trova la proposizione litigiosa. Pletone dice: «ὥς ὧν μὲν αἱ δυνάμεις διάφοροι, καὶ αὐτὰ ἅν εἴη ταῖς οὐσίαις διάφορα»<sup>15</sup>. Ora, Argiropulo aveva scritto da parte sua: «ὧν γὰρ αἱ δυνάμεις διάφοροι, καὶ αὐτὰ ἅν εἴη ταῖς οὐσίαις διάφορα»<sup>16</sup>. Lo si constata, con una variante grammaticale, Pletone ripete lo stesso testo di Argiropulo. Un esame più completo non fa che confermare il parallelismo fra i due scritti.

Il sorprendente errore di Alexandre è dovuto ad un'idea preconcepita, che gli ha fatto cercare questa proposizione all'inizio dell'opera criticata da Pletone. Ma perché avrebbe dovuto trovarsi lì? Non ci si poteva aspettare di incontrarla fra le cortesie di una dedica, né fra i punti di dottrina incontestata. Era normale che

<sup>11</sup> Sp. Lambros, (gr), Atene, 1910, pag. (gr)

<sup>12</sup> Mohler, *Kardinal Bessarion*, pagg. 220 e 222.

<sup>13</sup> Queste opere di Bessarione si leggono in Migne, *P. G.*, 161, 309-448.

<sup>14</sup> *P. G.*, 158, 992-1008, o meglio: Lambros, *Ἀργυροπούλεια*, pagg. 107-128.

<sup>15</sup> Alexandre, pag. 300.

<sup>16</sup> *P. G.*, 158, 1000 D 3 s. (ed. Lambros, 118, 15 s.).

fosse introdotta, come un criterio, al momento in cui era necessario scegliere fra l'opinione dei Greci e quella dei Latini. È così che ha proceduto Argiropulo, e si comprende che Pletone, laconico come d'abitudine, abbia trascurato i preamboli per andare diritto al cuore del dibattito.

Così dunque l'opuscolo di Pletone, Τὸ ὑπὲρ Λατίνων βιβλίον, è una critica dello scritto di Argiropulo Πᾶσι μὲν ἄλλοις.

Aggiungiamo che questo trattato non era indirizzato affatto a Cosimo de' Medici, come credeva Alexandre, ma a Luca Notaras. L'identificazione del μέγας δούξ con quest'ultimo personaggio (che portava questo titolo in qualità di capo supremo della flotta), già così verosimile senza questa garanzia, è confermata dal *Parisinus* gr. 1191<sup>17</sup>. Quanto ai Medici, allora non portavano ancora il titolo di «Granduca».

Resta la questione del preteso anonimato dell'opuscolo criticato da Pletone. Certamente, Pletone non nomina affatto l'autore esaminato da lui, ma questo non è sufficiente per affermare che l'opera fosse anonima. Per di più, le ragioni particolari che Pletone avrebbe avuto per risparmiare un autore come Bessarione, valevano altrettanto bene per Argiropulo. Anche quest'ultimo era fra i suoi amici, non era uno degli iniziati della fratria<sup>18</sup>? Questo spiega la moderazione del linguaggio della critica, mentre le circostanze ricordate in precedenza (pag. 325) fanno comprendere perché Pletone l'ha scritto.

Anche se non ne fu avvisato per lettera o tramite qualche comunicazione orale, Argiropulo dovette sapere a cosa attenevano le critiche del suo maestro. Conosceva la stima che Pletone accordava alla «famosa proposizione». Egli stesso non l'aveva precisamente ricevuta da Pletone e non sapeva che costituiva la pietra angolare del platonismo di Mistrà<sup>19</sup>? La critica era visibilmente una manovra del Maestro. L'autore esaminato non poteva vedervi, da parte sua, che un incoraggiamento a perseverare nella via scelta, conservando al principio tutto il suo valore metafisico.

Come si vede, non bisogna esagerare l'importanza di queste divergenze di pura tattica, religiosa o politica, che riflettono le prese di posizione di Pletone e i suoi discepoli. Non furono sufficienti a rompere l'unità della Scuola di Mistrà.

Lo storico dovrà ricordarsi di questa conclusione, quando studierà altri casi, meno favoriti, di opposizioni di cui non potrà misurare la reale profondità. In altre circostanze, sarà necessario procedere con circospezione nella psicologia come nella politica, di questi Levantini: sono di solito più sottili e più contorti, di quello che supponiamo, con la nostra semplicità di uomini del Nord.

<sup>17</sup> Cf. Lambros, Ἀργυροπούλεια, Pag. 107.

<sup>18</sup> Questo riporta alle lettere di Michele Apostolo a Argiropulo (Alexandre 372-375); vedere in precedenza, pag. 313.

<sup>19</sup> Per convincersene, basta confrontare questo passaggio col testo parallelo delle *Leggi*, pag. 242. Questo principio è fondamentale nel platonismo di Mistrà. Su di esso riposa la dimostrazione dell'esistenza di Dio, delle Idee separate, dell'immortalità dell'anima, così come si è potuto vedere nell'esposizione del sistema.

## APPENDICE IV

### OSSERVAZIONI SULLA COMPOSIZIONE E LA TRADIZIONE MANOSCRITTA DELLE *LEGGI* DI PLETONE

All'indomani della presa di Costantinopoli, Giorgio Scolario fu chiamato dal Sultano, per prendere in mano la direzione delle Chiese ortodosse. Divenne patriarca il 6 gennaio 1454, sotto il nome di Gennadio. Il nemico di Pletone non dimenticò i consigli che aveva dato, ma invano, ai suoi predecessori. Intraprese una lotta energica contro gli Elleni, in piena disfatta, d'altronde, dopo la morte del loro capo spirituale e la perdita dei loro appoggi principeschi e feudali.

Demetrio Paleologo non era affatto favorevole all'umanesimo, e sua moglie era completamente sottomessa al nuovo prelato. Queste tre persone si coalizzarono contro l'opera di Pletone.

Alla morte del filosofo, il manoscritto autografo fu preso dal despota per impedirne la trascrizione. La despina lo fece esaminare da Gennadio, che ne consigliò la distruzione. Questa fu differita, perché la principessa non volle assumersene la responsabilità, sembra. Quando, dopo la caduta di Mistrà, Demetrio seguì il vincitore a Costantinopoli, portò il libro della setta pagana e lo rimise al patriarca che, questa volta, procedette egli stesso all'autodafé. Bisogna dunque datare la distruzione delle *Leggi* nel secondo regno del patriarca Gennadio e, più precisamente, negli anni 1460-1465.

Tutti questi avvenimenti sono conosciuti dagli scritti di Scolario, in parte confermati da altre fonti. Queste testimonianze sono state oggetto di molti studi e discussioni, sulle quali non ci soffermiamo qui<sup>1</sup>. Portiamo la nostra attenzione su degli aspetti meno conosciuti: la tradizione manoscritta dei frammenti, il valore dei testi pubblicati e la genesi dell'opera. D'altronde, le osservazioni che seguiranno non hanno la pretesa di esaurire un argomento che reclamerebbe ancora delle minuziose inchieste, in particolare la collazione di tutti i frammenti individuati.

Diciamo subito, tuttavia, che le investigazioni sono state spinte abbastanza lontano per farci disperare di ritrovare una copia completa dell'opera. La messe dei frammenti inediti non è, essa stessa, molto promettente. Ne esistono certamente, come si vedrà. Tuttavia, non ci consegnano dei capitoli interamente sconosciuti.

Prima del XIX secolo, alcuni estratti, per la maggior parte insignificanti erano stati pubblicati. È Hardt che, per primo, pubblicò una notevole porzione

---

<sup>1</sup> Vedere l'introduzione di Alexandre, pag. XLIII ss., e Zakythinos, *Le Despotat...*, t. II, pagg. 365-367.

del testo esistente<sup>2</sup>.

Nel 1858, apparve il lavoro, citato così spesso, di C. Alexandre. Vi erano riprese tutte le precedenti edizioni delle *Leggi*, spesso emendate e accresciute di nuovi frammenti. Poi, la conoscenza dei fondi di manoscritti greci è progredita, ma l'inchiesta relativa al libro di Pletone non è più stata ripresa. L'estensione dell'informazione di Alexandre era del resto tale da scoraggiare i ricercatori; nondimeno rimaneva da spigolare dopo di lui.

Per far conoscere lo stato della questione, come essa si presenta dopo gli studi pubblicati e dopo un'inchiesta personale nella maggior parte dei depositi di manoscritti greci, in Occidente<sup>3</sup>, sembra essere più semplice consegnarli sotto forma di tabella.

Nella prima colonna, saranno indicati i titoli delle divisioni, tali come li fa conoscere una tabella conservata, la cui autenticità è garantita da una descrizione di Scolario<sup>4</sup>. Una seconda colonna farà conoscere i frammenti editi da Alexandre e secondo quale autorità. La terza colonna ha per scopo di segnalare alcuni testimoni essenziali che Alexandre ignorava, in particolare quelli che contengono degli inediti. Delle annotazioni forniranno, cammino facendo, alcuni supplementi d'informazioni.

<sup>2</sup> Hardt, *Catalogus...*, t. III, pagg. 365-408; t. v, pagg. 92-116. Accompanya il testo una traduzione latina.

<sup>3</sup> Resterebbero soprattutto da rivedere i manoscritti, già analizzati da Hardt e Lambecius, rispettivamente a Monaco e Vienna, così come da esaminare i manoscritti di Spagna e di Russia. Quanto alle biblioteche, per la maggiorparte ecclesiastiche, della Grecia e del Medio-Oriente, non sono state ospitali per le opere del pagano di Mistrà, vi sarebbero pochi manoscritti da esaminare, sembra, dopo che il più importante: Costantinopoli, Metochion del Santo Sepolcro, 197 (Papadopoulos-Kerameus, *Ἱεροσολυμιτικὴ βιβλιοθήκη*, t. IV, San Pietroburgo, 1894, pagg. 171-174), è scomparso da Phanar senza lasciare tracce, da quello che i migliori informatori mi hanno assicurato.

<sup>4</sup> Scholarios, *Œuvres complètes*, t. IV, pagg. 157-159.



# APPENDICE

<i><b>TITOLI</b></i>	<i><b>FRAMMENTI CONSERVATI</b></i>	
(secondo le tabelle conservate edite da Alexandre e tradotte da Pellissier, pagg. 2-15) <sup>1</sup>	EDIZIONI	MSS <sup>2</sup>
Titoli <sup>3</sup>	-	-
Prologo	Alexandre, pag. 2-5, secondo Monac. 336 (=ed. Hardt), Vindobon. Phil. 312 (= ed. Lambecius, VII, 362 s.) e Allatius.	L <sup>4</sup>
Tavole	Alex. 6-15, secondo gli stessi mss+ms Le Barbier (collazione Alex)	L
Libro I, cap. I. Della diversità delle opinioni fra gli uomini sugli oggetti più importanti.	Alex. 16-26, secondo Monac. 336 (= Hardt) + ms Le Barbier fino a pag. 22, l. 12.	
I, 2. Delle guide migliori per la ricerca del vero.	Alex. 26-36, secondo Monac. 336 (= Hardt).	L
I, 3. Sulle dottrine opposte di Protagora e di Pirrone.	Alex. 36-42, secondo Monac. 336 (= Hardt) + ms Le Barbier meno l'ultima frase.	L
I, 4. Preghiera agli dèi arbitri della ragione	Alex. 44, stessi mss.	L
I, 5. Principi generali sugli dèi.	Alex. 44-56 <sup>5</sup> (= Hardt)	L

<sup>1</sup> La traduzione è stata ritoccata in molti punti.

<sup>2</sup> Per semplificare, non ho messo in questa colonna che la menzione di mss contenenti degli inediti e un frammento autografo.

<sup>3</sup> I copisti dei frammenti non hanno conservato il titolo generale dell'opera né i titoli dei libri. Si può conoscerli tramite le testimonianze di Scolario. Nella sua lettera all'esarca Giuseppe (*Œuvres complètes*, t. IV, pag. 159, l. 10 s.), egli dà il titolo che portava ogni libro: Πλήθωνος Νόμων συγγραφῆς βιβλίον... In un altro trattato (*Contre les athées et les polythéistes*, in *Op. cit.*, pag. 180, l. 30 s.), segnala il titolo generale dell'opera: ...καὶ ἡμεῖς, τῆς ἀρίστης ἐκείνου νομοθεσίας (οὕτω γὰρ ἐπέγραφε τὸ βιβλίον) οἰκείαις χερσὶ γεγραμμένον... Teodoro Gaza ne parla negli stessi termini: ...κὰν τοῖς περὶ νομοθεσίας δὴ λόγοις... (*P. G.*, 160, 786, n. 23). Il titolo doveva dunque comportare la parola νομοθεσία, quasi certamente accompagnata dalla qualifica ἀρίστη (cf. La prima frase del L. I, cap. I) e sotto la forma Περὶ τῆς ἀρίστης νομοθεσίας, «Della migliore legislatura».

<sup>4</sup> L = Ms Londra, British Museum, Add. 5424 (copia di D. Rhallès Kabakès).

<sup>5</sup> Schultze propone (pag. 121 s.) di considerare che il testo collocato da Alexandre sotto il titolo del capitolo V, si ampliasse infatti su numerosi capitoli. Secondo lui il cap. V non avrebbe che alcune righe, il cap. VI comincerebbe con le parole Ἀλλὰ μέγιστον μὲν... (pag. 44, riga 21). Alla pagina 46, riga 16 (καὶ τοὺς μὲν ἐξ αὐτοῦ Διὸς...), comincerebbe il cap. VII. Alla pagina 52, riga I, avremmo l'inizio del capitolo VIII; nella stessa pagina, riga 21 (καὶ τέτταρα...), quello del capitolo IX e, a pagina 56, riga 18 (τῶν δ' Ὀλυμπίων...), l'inizio del capitolo X, la cui fine mancherebbe. Questa ipotesi di Schultze è ingegnosa. Si potrebbero proporre altre divisioni ancora e, forse, più felici. Tuttavia, dai manoscritti proviene una forte obiezione: nessuno presenta questa divisione. Ma questo non è assolutamente decisivo, poiché sappiamo positivamente che i capitoli XIV e XV del libro III, per esempio, non sono separati nel manoscritto di Bruxelles.

I, 6. Di re Zeus	perso	perso
I, 7. Degli dèi supercelesti.	-	-
I, 8. Degli dèi che sono nella cerchia del cielo.	-	-
I, 9. Dell'eternità di tutti gli dèi.	-	-
I, 10. Della generazione di Poseidone e degli altri dèi sovracelesti.	-	-
I, 11. Della generazione degli esseri immortali che abitano la cerchia del nostro cielo.	-	-
I, 12. Della generazione degli esseri mortali	-	-
I, 13. Della generazione dell'uomo.	-	-
I, 14. Della diversità delle attitudini degli uomini per il bene o il male.	-	-
I, 15. Della permanenza delle cose stabilite.	-	-
I, 16. Della migliore costituzione morale.	-	-
I, 17. Della costituzione della famiglia.	-	-
I, 18. Sulle eredità.	-	-
I, 19. Sui contratti.	-	-
I, 20. Sul governo.	-	-
I, 21. Sul culto degli dèi. <sup>6</sup>	-	-
I, 22. Sui sacerdoti e il loro regime di vita.	perso	perso
I, 23. Sulle purificazioni.	-	-
I, 24. Sui giudizi.	-	-
I, 25. Sulle sepolture.	-	-
I, 26. Sul culto dei morti.	-	-
I, 27. Sul bene che deve risultare dalle presenti leggi.	-	-
I, 28. Divisione dell'essere.	-	-
I, 29. Della differenza delle cause.	-	-

<sup>6</sup> Alexandre, pagg. 58-60, pubblica, come appartenente a questo capitolo, un frammento che il ms di Londra intitola 'Η τῶν μηνῶν καὶ ἐτῶν τάξις e colloca dopo il frammento che porta il titolo del Libro III, cap. XXXVI. Questa testimonianza autorizzata, alla quale si aggiunge l'argomento del contesto, deve fare abbandonare la soluzione di Alexandre. Questa non aveva per essa che una referenza di Allacci: «Pletho, primo de legibus» (*De mensura temporum*, pag. 140), di cui non si può controllare il fondamento.

# APPENDICE

I, 30. Della necessità delle cause.	-	-
I, 31. Sul nome degli dèi più antichi.	-	-
Libro II, cap. I. Del metodo da seguire nello studio dei soggetti che ci si propone qui di trattare.	-	-
II, 2. Esposizione preliminare delle idee comuni.	-	-
II, 3. Che cosa c'è degli dèi.	-	-
II, 4. Sulla provvidenza degli dèi.	-	-
II, 5. Che gli dèi non sono affatto autori del male.	-	-
II, 6. Del destino.	Alexandre, pagg. 64-78, secondo Monac. 490 (= Hardt), i Parisini gr. 1996, 2077 e suppl. 66, ms Le Barbier (collazione Alexandre) e l'ed. Di Reimarus (= Orellius).	mss <sup>7</sup>
II, 7. Della moltitudine degli dèi.	perso	perso
II, 8. Della differenza fra le classi degli dèi.	-	-
II, 9. Del culto divino secondo i Cureti.	-	-
II, 10. Dei sette dèi più antichi e degli altri dèi sovracelesti.	-	-
II, 11. Della generazione degli dèi che abitano la cerchia del cielo.	-	-
II, 12. Dimostrazione generale delle tre specie dell'anima.	-	-
II, 13. Delle differenti specie di astri.	-	-
II, 14. Delle proprietà dei sette pianeti.	-	-
II, 15. Del corso particolare di ogni pianeta.	-	-

<sup>7</sup> Questo frammento è il più diffuso: l'ho individuato in una ventina di mss. Alexandre ha ben dimostrato (p. XC, n. 3) che questo testo è da identificare col capitolo VI del Libro II delle *Leggi*, ma non si può ammettere che questa parte (pubblicamente inconfessabile) sia stata pubblicata veramente dall'autore stesso. Poco dopo la morte dell'autore Matteo Kamariotès se l'è presa violentemente con la dottrina di questo capitolo. Charles Astruc ha identificato nel *Parisinus Suppl.* gr. 1248, ff. 5-8v, la fine delle *Orationes* di Kamariotès, che non comportava il testo edito da Reimarus. Potè trovarvi, f. 8r, la prova che l'opuscolo è stato scritto verso il 1455. Ma l'esistenza di simile critica prova solo che circolavano allora delle copie sotto il mantello. Kamariotès fa osservare per di più che egli non ha «messo la mano che su questo trattato del destino» (ed. Reimarus, pag. 210), ma che il testo ne implica altri che non ha affatto visto e «non desidera del resto vedere» (pag. 208).

II, 16. Del movimento comune degli astri e di tutto l'etere.	-	-
II, 17. Dell'anima degli astri.	perso	perso
II, 18. Che ci sono dei demoni.	-	-
II, 19. Che i demoni non sono cattivi.	-	-
II, 20. Confutazione delle calunnie contro i demoni.	-	-
II, 21. Delle differenze fra i demoni.	-	-
II, 22. Dell'immortalità dell'anima umana.	-	-
II, 23. Della creazione degli esseri mortali.	-	-
II, 24. Della creazione della sostanza mortale dell'uomo.	-	-
II, 25. Delle sensazioni e dei loro caratteri propri.	-	-
II, 26. Degli atti ragionevoli di certi animali.	Alexandre, pagg. 80-82, secondo Monac. 336 (= Hardt) + ms. Le Barbier (collazione Alex.) <sup>8</sup>	L <sup>8</sup>
II, 27. Dell'eternità dell'universo.	perso <sup>9</sup>	-
Libro III, cap. I. Ritorno sulla questione del destino.	-	-
III, 2. Ritorno sulla questione dell'immortalità dell'anima umana.	-	-
III, 3. Sullo scopo della vita.	-	-
III, 4. Sulla prudenza (φρόνησις) e le sue diverse specie.	-	-
III, 5. Sull'educazione.	-	-
III, 6. Sulla forma della condotta (πολιτεία).	-	-
III, 7. Del coraggio.	-	-
III, 8. Delle cose che sono e di quelle che non sono in nostro potere, secondo la teoria del coraggio.	-	-

<sup>8</sup> Alexandre ha creduto potere attribuire le ultime righe di questo frammento al capitolo XXVII. Il ms di Londra prova che egli ha commesso un doppio errore: il testo è completo e riporta unicamente il capitolo XXVI.

<sup>9</sup> Contrariamente a ciò che ha pensato Alexandre (vedere nota precedente), non sussiste nessun frammento di questo capitolo.

# APPENDICE

III, 9. Delle diverse specie di coraggio.	-	-
III, 10. Della temperanza.	-	-
III, 11. Della misura e della simmetria.	Alexandre, pagg. 84-86, secondo Monac. 336 (= Hardt) + ms. Le Barbier (collazione Alex.).	L
III, 12. Delle diverse specie della temperanza.	perso	perso
III, 13. Della forza, secondo la teoria delle diverse specie di temperanza.	-	-
III, 14. Della proibizione del commercio fra i genitori e i loro figli.	Alexandre, pagg. 86-90, secondo Parigi gr. 2045 (collazione Alex.).	B <sup>10</sup>
III, 15. Della generazione degli dèi, secondo la teoria della proibizione del commercio fra genitori e figli.	Alexandre, pagg. 92-118, secondo lo stesso ms <sup>11</sup>	B
III, 16. Dell'unione di un solo uomo con molte donne.	perso	perso
III, 17. Dell'uso di donne comuni. <sup>12</sup>	-	-
III, 18. Della manducazione delle carni.	-	-
III, 19. Dell'unione della proprietà in una stessa famiglia.	-	-
III, 20. Come evitare la rovina delle proprietà alla morte del proprietario.	-	-

<sup>10</sup> Questo frammento e il seguente non esistono nel ms di Londra. Invece, un ms di Bruxelles (n° 1871-77), anch'esso di mano di un discepolo di Pletone, Michele Apostolo, ci ha conservato questi frammenti meglio del Parisinus, utilizzato da Alexandre: il testo è migliore (vedere nota seguente) e più completo, soprattutto all'inizio (vedere in precedenza, l'edizione di questo complemento, pag. 125).

<sup>11</sup> Alexandre si appoggia qui su un solo manoscritto, molto incompleto. Il testo potrà essere emendato, in modo sensibile, dal ms di Bruxelles. Per esempio, pag. 98, l. 5, il ms di Parigi riporta la lezione αὐτογενής che, per esigenze grammaticali, l'editore ha corretto in αὐτογενεῖ: il ms di Bruxelles ha conservato la sola lezione che questo testo – molto importante – ammette: αὐτοεὐνί.

<sup>12</sup> La traduzione di Pellissier («Della comunità delle donne») è errata, vedere in precedenza, pag. 260. Pletone non ammetteva questa forma di comunismo (sarebbe interessante sapere ciò egli diceva della dottrina platonica, che abbandonava su questo punto, in nome del «consenso universale» senza dubbio), e il contesto fa pensare che si trattasse, dopo la poligamia, della poliandria sotto la sua forma ordinaria, ossia della prostituzione.

III, 21. Περὶ σχέσεως <sup>13</sup> .	-	-
III, 22. Di Zeus: che non esiste in lui alcuna divisione, neanche nominale.	-	-
III, 23. Dell'universo e della sua unità multipla.	-	-
III, 24. Della differenza dei beni.	-	-
III, 25. Della giustizia.	-	-
III, 26. Delle diverse specie di giustizia.	-	-
III, 27. Confronto delle diverse specie di virtù.	-	-
III, 28. Della perversità dei costumi.	-	-
III, 29. Della convenienza nei doni.	perso	perso
III, 30. Dei contributi da versare al tesoro pubblico.	-	-
III, 31. Dei giudizi.	Frammento: Alexandre, pagg. 120-128, secondo Monac. 48 (e non Monac. 336 come l'editore dice per errore, = Hardt) e Parigi, gr. 462 (collazione Alex.) <sup>14</sup> .  Frammento II: Alexandre, pagg. 128-130, secondo Monac. 336 (e non Monac. 48- l'editore ha invertito, nel suo apparato, le valutazioni dei mss di questi due frammenti) (= Hardt).	V <sup>15</sup>  L
III, 32. Del nome degli dèi.	Alexandre, pagg. 130-132, secondo Monac. 336 (= Hardt)	

<sup>13</sup> Pellissier ha tradotto: «Del modo dell'esistenza.» Essendo perso il testo del capitolo e i testi vicini non favoriscono alcuna interpretazione più che un'altra, sembra impossibile determinare il soggetto esatto di questo capitolo.

<sup>14</sup> Ciò che è stato detto nella nota precedente non permette di affermare senza riserve che questo testo figurasse ancora nell'ultima versione delle *Leggi*. Inoltre, niente permette di sapere se è una versione anteriore del capitolo XXXI del Libro III, e non – che sarebbe più probabile, visto la sua antichità – una versione del capitolo corrispondente del libro I (capitolo XXIV), anch'esso intitolato «Sui giudizi».

<sup>15</sup> Questo frammento I non è conservato né nel ms di Londra, né in quello di Bruxelles. Il suo testimone più importante, ignorato dall'editore, è il ms. di Venezia, Marciana, gr. 406. Il testo vi è, infatti, scritto di pugno stesso da Pletone (vedere: R. e F. Masai, *L'œuvre complète de G. Gémiste Pléthon...*, pag. 547). Questo pone un interessante problema: l'autografo distrutto da Scolario non era dunque unico? Come vedremo, altri avvenimenti attestano dei rimaneggiamenti nella composizione delle *Leggi*. Il testo del Marcianus (che non è una brutta copia) si trova su dei fogli reimpiegati per altri fini, dall'autore stesso. Devono dunque provenire da un ms anteriore a quello di cui Scolario ha bruciato l'autografo.

# APPENDICE

III, 33. Della preghiera.	perso	perso
III, 34. Allocuzioni agli dèi.	I: Alexandre, pagg. 132-156, secondo Monac. 237 (collazione Jahn) + Parigi suppl. gr. 66 (collazione Alex).	L <sup>16</sup>
	II: Alexandre, pagg. 156-168. secondo parigi, suppl. gr. 66 (collazione Alex.). III: Alexandre, pagg. 168-178. secondo anche ms+Monac. 237 (collazione Jahn). IV: Alexandre, pagg. 178-202. secondo Monac. 237 (collazione Jahn).	
III, 35. Inni agli dèi.	Alexandre, pagg. 202-228: Inni 1-6, secondo Monac. 237 (Collazione Jahn). Inno 7; anche secondo ms + Monac. 495 (stessa collazione). Inni 8-10: secondo Monac. 237 (stessa collazione). Inno II: secondo Monac. 237 e 495 (stessa collazione). Inni 12-17: secondo Monac. 237 (stessa collazione). Inno 18: secondo Monac. 237 e 495 (stessa collazione). Inni 19-26, verso 5: secondo Monac. 237 (stessa collazione). Inno 26, versi 6-27: secondo lo stesso ms + Parigi. Suppl. gr. 66 (collazione Alex.).	L
III, 36. Ordine da seguire per le allocuzioni e gli inni.	Alexandre, pagg. 228-240, secondo Parigi. Suppl. gr. 66 (collazione Alex.).	L <sup>17</sup>

<sup>16</sup> Il ms di Londra contiene, prima del testo pubblicato da Alexandre, alcuni righe d'introduzione, inedite, alle preghiere del capitolo XXXIV. - Allo stesso modo, riporta 5 righe di rubrica liturgica, inedite, prima dell'allocuzione della sera (Alexandre, pag. 184). - Infine, dopo l'allocuzione della sera (Alexandre, pag. 202, l. 2), il ms. di Londra contiene una preghiera inedita a Zeus (f. 1191. 4-f. 123r).

<sup>17</sup> Il ms. di Londra, che trasmette, come si è potuto constatare, le allocuzioni e gli inni al completo (meglio che il mosaico degli estratti riuniti da Alexandre), contiene il testo completo ugualmente di questo capitolo XXXVI, ossia, riporta due pagine inedite in più del testo di Alexandre. È allora che L colloca sotto il titolo, Ἡ τῶν μὲνῶν καὶ ἐτῶν τάξις, il frammento che Alexandre ha creduto provenire dal libro I capitolo XXI (pag. 395, n. 2), e lo riporta al completo, mentre l'editore non ne conosceva che la seconda parte tramite Teodoro Gaza.

III, 37. Dei sacrifici che convengono agli dèi.	perso	perso
III, 38. In quali occasioni, a quali dèi e come bisogna sacrificare.	-	-
III, 39. Delle disposizioni dove è necessario essere per sacrificare.	-	-
III, 40. Dell'esattezza nelle pratiche religiose.	-	-
III, 41. Contro chi si deve pregare gli dèi.	-	-
III, 42. Degli oracoli.	-	-
III, 43. Epinomi.	Alexandre, pagg. 240-260 (incompleto della fine), secondo Monac. 490 (=ed. Hardt) e Parigi. suppl. gr. 66 (collazione Alexandre).	mss <sup>18</sup>

Questa tavola dimostra sufficientemente che l'edizione di Alexandre è lontana dall'averne un valore uniforme. Si appoggia talvolta su una sola copia, ossia su un'antica edizione, talvolta su molti manoscritti collazionati da eminenti filologi. È soprattutto increscioso che gli editori abbiano ignorato i testimoni più importanti; i manoscritti Londra Add. 5424,

Bruxelles 1871-77 e Venezia *Marc. gr.* 406. Con l'aiuto di questi tre manoscritti, e collazionando quaranta manoscritti che contengono dei frammenti conosciuti delle *Leggi* (stato attuale delle mie ricerche), sarà possibile pubblicare un'edizione meno imperfetta di quello che ci resta dell'opera di Pletone.

Il titolo è sufficiente a provare che l'opera del «giudice-generale dei Romani» per il Peloponneso non era, come si è creduto, un'esposizione sistematica della sua filosofia, ma solamente quella del suo diritto naturale. Era un «codice della legge» (diritto positivo) proponente la «legislazione migliore» (diritto naturale). Le esposizioni filosofiche – ampie e talvolta profonde, come testimoniano certi frammenti sussistenti, sul destino per esempio, – non vi intervenivano che per giustificare le leggi emanate. Ben inteso, la perdita della maggior parte del trattato è estremamente increscioso, poiché il filosofo di Mistrà non aveva reso, in nessuna altra parte, un'esposizione così completa e così sincera del suo pensiero.

Un problema più complesso è quello della data che bisogna assegnare al libro.

Giorgio di Trebisonda assicura che Pletone lavorò tutta la sua vita alle sue *Leggi*: «Quales ergo putamos libros esse illos in quibus scribendis totam aetatem

<sup>18</sup> Esistono molte copie di questo frammento, che l'editore non ha conosciuto. Si può dunque conservare una certa speranza di emendare questo testo capitale e, forse, di completarlo un po'.



consumpserat...»<sup>1</sup>. Tenendo conto del tono oratorio delle *Comparationes*, è da prendere in considerazione una certa esagerazione. Nondimeno, un'opera così erudita e così elaborata come le *Leggi* deve aver richiesto un lungo lavoro: verso quale epoca della vita di Pletone bisogna dunque collocarla?

L'opera non è sicuramente l'ultima che il filosofo abbia intrapreso. E se essa non è stata pubblicata, è per altri motivi che non la sua incompiutezza. D'altra parte, poiché l'autore non l'ha mai lasciata copiare, nessuna redazione gli è mai stata imposta come definitiva: ha sempre potuto introdurre dei ritocchi, in tutta libertà. Se dunque Scolario ci assicura che le *Leggi* gli erano conosciute da prima del concilio di Firenze<sup>2</sup>, questo non prova che il libro abbia avuto da allora la forma che noi conosciamo.

È naturale pensare che Pletone non abbia atteso la vecchiaia per mettere in cantiere la sua grande opera. Perché non l'avrebbe potuta concepire nel vigore dell'età? In ogni caso, non sarebbe difficile far apparire dei paralleli fra le *Leggi* e certe pagine delle memorie sul Peloponneso, composte almeno vent'anni prima del concilio.<sup>3</sup> Non ci sarebbe nulla di sorprendente sul fatto che l'idea di una «legislazione ideale» sia venuta in mente a Pletone verso l'epoca delle memorie, sia che queste gliene abbiano dato il diletto, sia che il legislatore-filosofo abbia cercato, nella speculazione, una derivazione per l'eco dei suoi progetti di riforma. In questa seconda ipotesi, si potrebbe collocare l'inizio della composizione verso l'avvento di Giovanni VIII (1425), poiché Pletone non ha mai tentato, sembra, di agire su questo imperatore, come aveva fatto su suo padre e sui suoi fratelli.

Ma il libro che, dall'epoca del concilio, racchiudeva il messaggio e le speranze del pagano di Mistrà, si presentava allora sotto la sua forma definitiva?

Non occorre guardare le tavole delle *Leggi* con grande attenzione per essere sorpresi del disordine nel quale le diverse materie vi sono presentate. Questo fatto aveva già colpito Scolario, che ne aveva preso occasione per sospettare la potenza creatrice dell'autore<sup>4</sup>. Questa spiegazione non può soddisfare un lettore imparziale, poiché i frammenti che sussistono mostrano un ordine interno impeccabile. Peraltro, gli altri scritti di Pletone denotano un vigore di concezione poco ordinario.

Esaminando le tavole più da vicino, ho creduto scorgere un mezzo molto semplice di sopprimere questo insolito disordine. Basta supporre che il manoscritto distrutto dal patriarca contenesse due redazioni successive della stessa opera, la prima in un libro (Libro I), la seconda, più sviluppata, in due libri (Libro II e III).

Una tale ipotesi elimina molte difficoltà. Il libro I, infatti, costituisce allora un tutto, convenientemente ordinato: l'autore fornisce prima una teologia, poi un'antropologia, dalle quali deduce un'etica e una religione. Il libro II, d'altra parte si comprende facilmente. Se comportava nell'intenzione dell'autore un nuo-

<sup>1</sup> Vedere Legrand, *Bibliothèque hellénique...XV<sup>e</sup> et XVI<sup>e</sup> siècles*, t. III, pag. 289.

<sup>2</sup> Scholarios, *Œuvres complètes*, t. IV, pagg. 155, 30-156, I. Questa asserzione è confermata dall'uso che Scolario faceva già di questa conoscenza nella sua *Difesa di Aristotele*.

<sup>3</sup> Vedere Appendice II.

<sup>4</sup> Scholarios *Œuvres complètes*, t. IV, pag. 157, 38-158, I.

vo inizio, il suo ordine era perfettamente logico: Pletone fornisce prima i principi metodologici, stabilisce in seguito una teologia e una cosmologia, accordando un'attenzione particolare all'antropologia. Il libro III costituisce allora il seguito logico del libro II: un'etica e una religione vi sono dedotte dalle dottrine esposte nel libro precedente. L'ordine è dunque perfetto, se si esamina come un tutto il libro I, e come un tutto ugualmente i libri II e III.

Questa ipotesi è suscettibile di ricevere, inoltre, qualche conferma.

È possibile provare che il *De Virtutibus* di Pletone è stato scritto negli anni che seguirono il 1439.<sup>5</sup> Ora, se si confronta quest'opera e il libro III delle *Leggi*, si constata, da una parte e dall'altra, una disposizione e una dottrina identiche. La morale del libro III, contrariamente a quella del libro I, vi è disposta seguendo lo stesso schema delle virtù nel *De Virtutibus*. Tuttalpiù si potrebbe stimare che l'ordine del *De Virtutibus* sia più rigido, ma, per l'essenziale, le due esposizioni concordano: Libro III, cap. 4-6, Pletone tratta della prudenza, cap. 7-9 della forza; cap. 10-18, della temperanza. Il resto, meno il capitolo 43, che è la conclusione generale, è consacrato alla giustizia, virtù che esige naturalmente più lunghi sviluppi in una «legislazione». Da entrambi i lati la dottrina è identica. Di conseguenza, suppongo che il *De Virtutibus* sia stato concepito da Pletone come una esposizione filosofica dei principi e delle dottrine che, nel libro III delle *Leggi*, erano formulate in funzione della sua teologia. Questa impediva la pubblicazione dell'opera, ma Pletone giudicò utile, per preparare gli spiriti o per tutt'altra ragione, pubblicare la stessa dottrina sotto forma strettamente filosofica. Si può ancora discernere tuttavia l'uno o l'altro passaggio, nel *De Virtutibus*, che suppone la teologia delle *Leggi*<sup>6</sup>. Il *De Virtutibus* sarebbe così o contemporaneo o leggermente posteriore.

D'altra parte, il libro III delle *Leggi* accusa una sensibile evoluzione in rapporto all'orazione funebre di Cleope Malatesta, pronunciata nel 1433, Pletone vi passava in rivista le differenti virtù della principessa. Questo testo è dunque parallelo al *De Virtutibus* e al libro III delle *Leggi*. Sicuramente, bisogna essere prudenti nel

<sup>5</sup> Nella *Replica* a Scolario, dopo aver spiegato che l'uomo non ha una sola perfezione, ma tante perfezioni particolari quante le facoltà da soddisfare, Pletone aggiunge: «Questo è stato dimostrato allora da noi più in dettaglio e tuttavia, del resto, nel nostro precedente scritto che tu attacchi in questo momento. Ἐπιδέδεικται μὲν οὖν ἡμῖν καὶ ἄλλοι διὰ πλειόνων τὸ τοιοῦτο · οὐδὲν μέντοι ἤττον καὶ ἐν τῷ προτέρῳ ἡμῶν συγγράμματι, ὃ νῦν σὺ ἀντιλέγεις... (Gass, 168). Lo «scritto anteriore» è il *De Differentiis*, scritto nel 1439, quanto all'altro scritto, dove il punto di dottrina in questione è esposto con maggiori dettagli, non può essere che il *De Virtutibus*. Quindi, siamo in grado di affermare che il *De Virtutibus* è posteriore al 1439 e poiché, d'altra parte, è stato composto prima della *Replica*, dobbiamo concludere che bisogna datarlo negli anni che seguirono immediatamente il concilio. Come tutti gli scritti che non potevano datare con precisione, gli storici hanno attribuito il *De Virtutibus* alla giovinezza dell'autore. Il confronto delle opere, dimostrando la consistenza di righe di questo opuscolo, dovrebbe essere sufficiente a farli ricredere. Schultze, *Geschichte...*, pag. 218 s., aveva già reagito contro l'opinione di Alexandre e affermato la maturità di dottrina del *De Virtutibus*. Ne collocava la composizione nondimeno all'epoca delle memorie sul Peloponneso.

<sup>6</sup> Vedere particolarmente l'allusione ai «generi superiori», vale a dire al mondo degli dèi e dei demoni: *De Virtutibus*, pag. 90 (P. G., 160, 877 A).

procedere al confronto. Un'orazione funebre non è necessariamente sistematica, e tutte le virtù non avevano necessariamente brillato nella defunta. Malgrado tutto, sembra evidente che al momento del panegirico, Pletone non aveva ancora messo a punto le definizioni e la scala delle virtù. Dal punto di vista del *De Virtutibus*, l'esposizione del discorso sarebbe disordinata, mettendo Pletone sulla stessa linea le virtù «generiche» e le virtù «particolari»: «...φρονήσεως, σωφροσύνης, ἐπεικείας, χρηστότητος, εὐσεβείας, φιλανδρίας, γενναιότητος...»<sup>1</sup>. Inoltre, certe virtù figurano nel discorso con un'altra definizione o un altro nome rispetto al *De Virtutibus*. La φρόνησις riceve, nell'elogio funebre, la definizione che il *De Virtutibus* attribuisce ad una solamente delle sue parti: l'εὐβουλία. L'ἐπεικεία del discorso non si ritrova sotto questo nome nel *De Virtutibus*, e l'εὐσεβεία del panegirico è chiamato ὁσιότης nel *De Virtutibus*. L'orazione funebre sembra dunque rappresentare bene uno stadio del pensiero anteriore a quello del *De Virtutibus* e del libro III delle *Leggi*. Questo di conseguenza è stato composto, secondo ogni verosimiglianza, abbastanza tempo dopo il discorso del 1433, all'epoca in cui la riflessione sulle virtù prendeva la forma definitiva del *De Virtutibus*.

È anche verosimile che Pletone non si sia applicato alla nuova redazione delle *Leggi* che dopo il suo ritorno da Firenze. In ogni caso, il *De Differentiis*, composto nel 1439, non lascia ancora supporre la fermezza delle righe del *De Virtutibus*. Vi si trovano ben i principi fondamentali<sup>2</sup>, ma nessuna allusione a questo rapporto fra ciascuna virtù e la perfezione di una parte dell'uomo, così caratteristica dei trattati morali. Pletone sembra anche, nella sua *Replica* a Scolario, riconoscere un progresso del suo pensiero a questo riguardo<sup>3</sup>.

Del resto Pletone ebbe, nel 1450, un'altra occasione di pronunciare l'elogio funebre di una principessa, quello della vedova di Manuele II<sup>4</sup>. Il tema è identico al discorso del 1433, ma la dottrina sviluppata, questa volta, è quella della conclusione del libro III delle *Leggi*, ripresa talvolta alla lettera<sup>5</sup>.

Lo si constata, molti fatti esteriori si sono aggiunti alla singolare presentazione del piano, per permetterci di affermare che le *Leggi* di Pletone hanno conosciuto almeno due redazioni successive, l'una anteriore al concilio, l'altra datata negli ultimi anni della vita del filosofo<sup>6</sup>.

<sup>1</sup> Lambros, *Palaiologeia*, 4, 166, 3-5.

<sup>2</sup> P. G., 160, 904s.

<sup>3</sup> Vedere *Replica* f. 54 v I. 23 (ed. Gass. 167-168).

<sup>4</sup> Vedere in precedenza, pag. 266 s.

<sup>5</sup> Si può dimostrare che, se i nemici di Pletone conoscevano l'esistenza delle *Leggi*, all'epoca del concilio o anche prima, la prima redazione (limitata al libro I) basta a spiegare ciò che ne hanno detto. Prima che il manoscritto definitivo gli fosse consegnato, Scolario, pertanto il meglio informato, non attesta una conoscenza che supera gli estratti, *che noi possediamo ancora*, del libro I. In ogni caso, quando nel 1450, nella sua epistola a Oisès, cita testualmente le *Leggi* di Pletone, è un passaggio del prologo che egli riporta (vedere in precedenza, pag. 304).

<sup>6</sup> Come abbiamo potuto vedere in precedenza (pag. 399), il *Marcianus* 406 contiene un frammento autografo delle *Leggi*. Alexandre vi vede un elemento del Libro III, capitolo XXXI. È conservato un altro frammento, autenticato dai mss come appartenente a questo capitolo; ora, non ha niente in comune col testo di Venezia. Come questo apparteneva certamente alla legislazione pagana di Pletone (tutto il testo lo prova, non fosse di già che per il plurale costante: «gli dèi»), è

Le realtà sociali offrono due ordini di ricerche allo spirito, le une concrete (quali misure sarebbero suscettibili di migliorare la società esistente?), le altre speculative (qual'è l'ideale sociale verso il quale bisogna tendere?). Pletone si è occupato delle prime nelle sue memorie sul Peloponneso; alle seconde ha consacrato la sua «Legislazione ideale». Tale è almeno un modo di comprendere il trattato delle *Leggi*, ma non è la concezione che se ne è sempre fatta.

Allacci non vedeva nel libro di Pletone che un saggio storico<sup>7</sup>. L'autore avrebbe voluto esporvi le idee degli Antichi e più particolarmente di Platone. Di conseguenza, Scolario e gli altri avversari avrebbero frainteso il suo vero disegno: gli avrebbero imputato a torto delle opinioni eterodosse. L'opinione di Allacci ha prevalso per lungo tempo. Nel secolo scorso, Hardt e Gass, non senza esitazioni tuttavia, la dividevano ancora<sup>8</sup>.

Questo controsenso reclama una certa indulgenza. Le preoccupazioni preferite di Pletone fanno effettivamente pensare che, se egli fosse nato in un'epoca più recente, avrebbe probabilmente consacrato una grande parte della sua attività alle ricerche storiche. Ma rimane che il filosofo di Mistrà si è preso la responsabilità delle opinioni riportate in ciò che egli ha concepito come la «Legislazione ideale».

È il momento di ricordarsi dell'eccellente osservazione di E. Bréhier: «lo scopo degli uomini del Rinascimento non è d'informarsi sul passato, ma bensì di restaurarlo e di far risalire lo spirito umano alle sue fonti vive. Così ci si appassiona per la setta che si studia, non si è storico del platonismo senza essere allo stesso tempo platonico.»<sup>9</sup> La prima forma che ha conosciuto la storia moderna della filosofia, è questa forma «impegnata» che noi incontriamo nelle *Leggi* di Pletone e nella sua critica di Aristotele.

---

più logico di vedervi un frammento del I. I, capitolo XXIV che, anch'esso, trattava dei «giudizi». Ma, qualunque sia questo punto, il frammento di Venezia ci fornisce la prova materiale di una molteplicità di manoscritti autografi delle *Leggi*: prima del codice completo, distrutto da Scolario, è dovuto esistere un altro, i cui fogli di Venezia sono delle vestigia, reimpiegati dall'autore stesso.

<sup>7</sup> Allacci, *De Georgiis*, 390 s.

<sup>8</sup> Hardt, vol. III, pag. 363 s.; Gass, vol. I, pag. 36 s. Attualmente, Mamalakis (pag. 234 s.) e Knös (vedere il suo articolo su *Pléthon et son souvenir*) non pensano in modo molto differente. Zakythinos, invece, è risolutamente ostile a simile interpretazione (vedere *Le Despotat*, t. II, pag. 365 ss.); le mie conclusioni incontrano interamente le sue.

<sup>9</sup> E. Bréhier, *Histoire de la philosophie*, Introduzione, pag. 14.

## APPENDICE V

### NOTE SULLA *REPLICA* DI PLETONE A SCOLARIO

Il *De Differentiis* di Pletone ha aperto dei dibattiti estremamente fecondi, poiché, fino alla fine del secolo e oltre, le questioni sollevate da questo opuscolo sono state vivamente dibattute. Benché essa possa fornire la materia per un libro, vantaggioso per la storia del Rinascimento e per l'interpretazione dei filosofi antichi, questa questione non è ancora stata l'oggetto di uno studio approfondito. La bibliografia e alcuni altri elementi si trovano raccolti da Taylor, *G. Gemistus Pletho's Criticism*, particolarmente in un'utile tavola cronologica (pag. 19).

Solamente tre scritti furono messi nel dossier, da Pletone vivente: prima il suo *De Differentiis*, scritto a Firenze nella primavera del 1439<sup>1</sup>, la *Difesa d'Aristotele* che scrisse Scolario<sup>2</sup>, e la *Replica* che vi fece ancora Pletone poco prima della sua morte.

Questa polemica fra il platonico di Mistrà e Giorgio Scolario solleva molti problemi. Proviamo a risolvere in primo luogo quello della sua cronologia.

Un punto di riferimento ci è fornito dalla lettera di Scolario a Pletone<sup>3</sup>, che può essere datata con certezza nel 1450<sup>4</sup>.

La datazione di questo scritto trascina quella di molti altri. La missiva, persa, di Pletone, alla quale rispondeva quella di Scolario, è datata per lo stesso fatto in modo sufficiente. D'altra parte, il trattato sullo Spirito-Santo del quale, in questo momento, Scolario veniva a prendere conoscenza, ha dovuto essere scritto ugualmente verso la stessa epoca<sup>5</sup>.

Ma questa epistola fa luce anche sulle circostanze in cui apparve la *Replica*: Scolario dice, infatti, che egli non l'aveva ancora avuta nelle mani, perché l'imperatore – al quale Pletone l'aveva inviata – non gliela aveva ancora trasmessa<sup>6</sup>.

Osserviamo innanzitutto che il destinatario non poteva essere Giovanni VIII, come ha pensato Alexandre<sup>7</sup>, poiché questo imperatore era morto il 31 ottobre 1448<sup>8</sup>.

L'inizio dell'epistola di Scolario permette anche di stimare che Pletone scrisse la sua *Replica* dopo l'avvento di Costantino XI. Se egli ha dovuto «inviare» la

<sup>1</sup> Vedere in precedenza, pag. 329.

<sup>2</sup> Scholarios, *Œuvres complètes*, t. IV, pagg. 1-116. L'opera può trovarsi designata sotto diversi titoli: «*Critiques*», «*Contre Pléthon*», «*Contre les difficultés de Pléthon au sujet d'Aristote*», ecc.

<sup>3</sup> Scholarios, *Œuvres complètes*, t. IV, pag. 118-151.

<sup>4</sup> *Op. cit.*, introduzione di Jugie, p. v s.

<sup>5</sup> Vedere appendice III.

<sup>6</sup> *Op. cit.*, pag. 118.

<sup>7</sup> Introduzione alle *Leggi*, pag. XXXV. Tutta questa parte dell'introduzione di Alexandre è erronea, come risulta dalla presente argomentazione. Bisogna soprattutto diffidare della tavola cronologica della pagina XXXVII.

<sup>8</sup> Vedere su questi fatti L. Bréhier, *Vie et mort de Bysance*, pag. 507.

sua opera all'imperatore, è perché questo aveva già lasciato Mistrà (dove era stato incoronato il 6 gennaio 1449). La *Replica* di Pletone non è dunque anteriore al 1449.

Quanto alla *Difesa d'Aristotele* di Scolario, si può apprendere dalla *Replica* di Pletone, che questo ultimo non poteva ancora procurarsela nel 1449, se ciò non fosse per il furto di Michele Apostolo<sup>9</sup>. È certo, d'altra parte, che il libro era stato composto, almeno per l'essenziale, da prima del giugno 1444: da una lettera, certamente anteriore a questa data<sup>10</sup>, Scolario lo inviava a Marco di Efeso. Fu scritto nel secondo semestre del 1443 e nel primo del 1444, come suppone il P. Jugie<sup>11</sup>? A rigore la dedica a Costantino, despota, può essere avventizia. Qualunque sia la data in cui questa opera fu compiuta, sembra ben risultare da una lettera di Francesco Filelfo<sup>12</sup> che, dal 1439, Scolario ne gettava le fondamenta. D'altra parte, verso il 1444, il libro si trovava già nelle mani degli amici dell'autore, mentre nel 1449 Pletone glielo richiedeva sempre invano<sup>13</sup>.

I risultati ai quali siamo pervenuti permettono ugualmente di spiegare un passaggio di Scolario che Alexandre non ha potuto interpretare, in ragione della sua cronologia erronea<sup>14</sup>: Scolario pretende non aver risposto alla *Replica* di Pletone, perché il «malessere della patria» l'ha distratto da questa polemica<sup>15</sup>. Si vede al presente che la scusa è accettabile. Se, mentre egli scrive la sua lettera (1450-1451), non ha ancora visto la *Replica* di Pletone<sup>16</sup>, Scolario non ha avuto effettivamente conoscenza dell'opera che alla vigilia della catastrofe nazionale, ossia nel 1452-1453.

Il testo della *Replica* pone, anch'esso, importanti problemi, almeno tali quali si trovano nell'edizione di Gass, l'unica che sia stata fatta. Ma tutte le difficoltà provengono dalla qualità inferiore del manoscritto utilizzato. L'editore, infatti, si è servito del solo *Rhedigeranus* 22 di Breslau, non per assenza di interesse, poiché si è ingegnato a emendarlo tramite congetture intelligenti, e talvolta felici. Ma perché non ha provato ad ottenere la collazione almeno di un altro manoscritto? La cosa non era affatto così difficile, poiché esistono una quarantina di testimoni di questo testo e, dall'inizio del secolo scorso, uno dei migliori, il codice *Monacensis* gr. 495, era stato segnalato da Hardt, nel catalogo dei manoscritti greci di Monaco.

<sup>9</sup> Confrontare le testimonianze di Pletone (Gass, 3) e la lettera di Michele Apostolo a Pletone (Legrand, *Bibliographie... XV<sup>e</sup> et XVI<sup>e</sup> siècles*, t. II, pag. 233). Cf. Anche Noiret, pag. 55.

<sup>10</sup> Scholarios, *Œuvres complètes*, t. iv, pagg. 116-118, e Jugie, introduzione pag. IV.

<sup>11</sup> *Loc. Cit.*

<sup>12</sup> Legrand, *Cent-dix lettres...*, pag. 31 s.

<sup>13</sup> A questo proposito, Pletone (Gass, 4 s.) accusa formalmente Scolario di menzogna e di paura. È giudizio temerario di polemico? Se alcuni elementi che possediamo non permettono di pronunciarci con piena cognizione di causa, bisogna riconoscere che la condotta di Scolario ha, per lo meno, mancato di franchezza e di audacia.

<sup>14</sup> Alexandre, pag. XXXIV.

<sup>15</sup> Scholarios, *Œuvres complètes*, IV, pag. 156, 15 s.

<sup>16</sup> *Op. cit.*, 119, 6 s.

Tutti i problemi testuali possono essere risolti al presente, poiché si è ritrovata la prima redazione e l'archetipo, entrambi autografi, fra i manoscritti di Venezia<sup>17</sup>. È impossibile segnalare qui gli innumerevoli errori, e soprattutto le omissioni di testo dell'edizione di Gass. L'edizione, che è in preparazione vi porterà rimedio. Nell'attesa notiamo solamente uno sconvolgimento considerevole del testo, che l'editore non ha osservato nel suo manoscritto.

Il *Rhedigeranus* 22 deriva dal *Monacensis* 495 come dimostra, fra gli altri argomenti, questa stessa collocazione. Questa è dovuta, infatti, all'inversione di due quaderni nel manoscritto di Monaco. Tutte le copie che ne derivano (e di conseguenza l'edizione di Gass, come la sua ristampa di Migne) sono colpite da questa tara. Per correggere l'errore, si leggerà il testo di Gass nel seguente ordine: 1-104, 249-332 fino λεγόμενα ἰτέον, 105-248 fino γινόμενον ὑπό τινος, 332 (γίγνεσθαι λέγει) - 346.<sup>18</sup>

L'intermediario comune, fra il *Monacensis* e queste copie errate, non è stato ritrovato – almeno allo stadio attuale delle collazioni –, ma constatiamo che comportava un saggio di correzione. Il copista aveva osservato la rottura del testo, ma, invece di ricercarne la causa, fece una sutura di fortuna, con l'aiuto di elementi presi dal testo autentico: ὑπ' αἰτίου τινὸς ἀναγκάϊον ὅν εἶναι γίγνεσθαι (Gass, 248). Queste parole sono dunque da cancellare dall'opera di Pletone.

Segnaliamo, per finire, un'osservazione che abbiamo potuto fare nel *Marcianus* gr. Cl. IV, cod. 31. Questo manoscritto è anche quello che Michele Apostolo ha derubato a Scolario, poi fatto portare a Mistrà dal «Cretese Dario»<sup>19</sup>, e nei margini del quale Pletone ha scritto la prima redazione della *Replica*. Ora, il testo della *Difesa d'Aristotele* di Scolario non è completo in questo codice. L'esame materiale rivela, fra i fogli 56 e 57, una lacuna che le firme dei quaderni sussistenti permettono di valutare a due quaderni (quaderni 8 e 9). Nell'edizione di Jugie, questa porzione di testo corrisponde a ciò che è stampato da t. IV, pag. 56, l. 8 a pag. 71, l. 33. L'incidente non è recente, poiché Pletone già ne parla all'inizio della sua *Replica*: «Ora ci è arrivata questa bella opera, non che voi ce l'abbiate trasmessa, ma perché è stata derubata da certe persone il cui giudizio personale era sufficiente a condannarlo. Tuttavia non è arrivata intera...»<sup>20</sup>. E, infatti, la risposta di Pletone ignora le critiche contenute nella parte del testo che è omesso nel *Marcianus*. La testimonianza del testo e quella della codicologia si danno così una sorprendente e mutua conferma. Vi è appena bisogno di dire che questa curiosa particolarità del ms di Venezia si aggiunge a tutte quelle che noi abbiamo segnalato<sup>21</sup>, per provare che questi scoli ci trasmettono bene un autografo della *Replica*.

<sup>17</sup> Vedere R. e F. Masai, *L'œuvre de G. Gémiste Pléthon*, pagg. 541-542, tavole 1 e 3b.

<sup>18</sup> L'ordine corretto è già osservato nei manoscritti del Vaticano dal card. G. Mercati. Cf. Minuzie, nella rivista *Bessarione*, 1922, pag. 138 s.

<sup>19</sup> Questo messaggero Dario, non è ancora stato identificato; è d'altronde il suo vero nome?

<sup>20</sup> *Replica*, f. 30r, l. 10-13 (ed. Gass, 3).

<sup>21</sup> Nell'articolo segnalato in precedenza, n. 2.

## INDEX

- ABELARDO: 109.  
 ABRAMO: 274.  
 ACCIAIUOLI: 31.  
 — (Donato): 339.  
 — (Nerio): 40.  
 — (Zanobi): 342.  
 ADLER (A.): 248.  
 AGAPETO (Giovanni IX): 293.  
 AGOSTINO (S.): 107, 109, 124, 149, 150, 185, 229, 343, 346, 351, 354, 373, 377.  
 AGRIPPA DI NETTESHEIM: 375.  
 AKROPOLITÈS (Costantino): 288.  
 ALAIN: III.  
 ALBERTI: 336.  
 ALESSANDRO d'Afrodisia: 115, 330.  
 — il Grande: 33, 70.  
 —, figlio di Priamo: 80, 231.  
 ALEXANDRE (C.): 14, 15, 52, 54, 55, 56, 66, 137, 197, 220, 244, 246, 271, 275, 277, 300, 305, 307, 329, 336, 363, 364, 384, 389, 390, 393, 397, 399, 406, 407, 408.  
 ALFONSO DI VALENZA: 339.  
 ALLATIUS - ALLACCI: 270, 277, 306, 324, 389, 394-396, 406.  
 AMIROUTZÈS (Georges): 297, 320.  
 ANASSAGORA: 184.  
 ANASSANDRIDE, re di Sparta: 138.  
 ANASTOS (M.-V.): 56, 57, 131, 132, 136, 143, 239, 275, 281.  
 ANDLER (Ch.): 98.  
 ANDREA DI Chio: 285.  
 ANDRÉADÈS (A.-M.): 90.  
 ANSELMO (S.): 79, 107, 109.  
 ANTONINO (S.): 342, 373.  
 APOLLONIO: 116.  
 APOSTOLO (Michele): 53, 62, 125, 198, 310, 312-314, 323, 337, 339, 359, 360, 374, 382, 385, 392, 399, 408, 409.  
 ARÉTHAS: 287.  
 ARGANTONIO: 54.  
 ARGIROPULO (Giovanni): 14, 297, 313, 320, 322, 323, 325, 326, 336, 339-344, 360, 361, 374, 379, 389-392.  
 ARISTOTELE (Ps.-), *Teologia*: 169.  
 ARISTOTELE: 15, 58, 60, 70, 103-105, 107, 110, 116, 119, 121, 125, 126, 132-139, 147, 149-193, 195-197, 198, 204, 205, 211, 212, 214, 219, 220, 236, 245, 264, 265, 272, 278, 280, 284, 286, 287, 290, 310, 329, 330-334, 335, 337, 338, 339, 344, 345, 346, 349-352, 354, 355-361, 367, 372, 373, 374, 377, 378-380, 406.  
 19 a 7: 196; 19 a 7-19: 188; 165 b 23 ss.: 180; 169 a 22 ss.: 180; 197 b 29-30: 195; 199 b 24 s.: 126, 190; 206 a ss.: 357; 252 a-b: 178; 277 b-283 a: 177; 336 a 27-28: 169; 390 a 10 s.: 169; 920 b 8-15: 158; 987 b: 152 s.; 990 a 33-993 a 10: 157 ss.; 991 a-b: 162 s.; 993 b 9: 172; 1006 a: 113; 1006 a ss.: 121; 1012 b 34-1025 a: 180 s.; 1013 a 10 s.: 181; 1074 b1-14: 134; 1075 a 10 s.: 149; 1096 b 4: 153; 1172 b-1173 a: 117.  
 ARISTOTELE, re di Sparta: 138.  
 ARNIM (I. von): 115.  
 ARNOU (R.): 169.  
 ARRIANO: 253.  
 ASTRUC (Ch.): 16, 17, 285, 398.  
 ATENEO: 384.  
*Atti di s. Sebastiano*: 228.  
 ATTICO: 359.  
 AULO-GELLO: 34.  
 AVERROÈ: 58, 60, 61, 62, 150, 193, 204, 286, 329, 330, 331, 339, 346-362, 373, 380, 382.  
 AVICENNA: 61, 150, 169, 212, 216, 339.  
 BAILLY (A.): 119.  
 BARLAAM: 63, 352.  
 BARON (H.): 34, 332.  
 BARRÈS (M.): 64.  
 BARTH (Paul): 117, 118.  
 BARTOLOMEO DE PIADENA v. PLATINA.  
 BASILIO (S.): 296.  
 BASINIUS (Justus): 365.  
 BASSI (D.): 49, 51.  
 BAULIER (F.): 37.  
 BECK (H.-G.): 14, 68, 105, 239.  
 BENEDETTO (S.): 228-229.  
 BENZI (Ugo): 334-336, 344, 358.  
 BERDIAEFF (N.): 271.  
 BERNARDO (S.): 229, 298.  
 BERTRAND (Juliette): 349-351.  
 BESSARIONE: 16, 48, 55, 62, 95, 131-132, 176, 212, 215, 270, 271, 280, 298, 299, 306-



# INDEX

- 312, 319, 320, 323, 324, 325, 326,  
336, 337, 359, 360, 363, 365, 373, 374, 377,  
382, 385, 386, 389-392.  
BIANTE DI PRIENE: 138.  
*Bibbia*: 36, 59, 129, 133, 222, 237, 298, 368.  
BIDEZ (J.): 57, 74, 131, 132, 133, 136, 236,  
263, 264, 304, 305, 364, 375.  
BISTICCI (Vespasiano da): 340-341.  
BOCCACCIO: 208, 271.  
BOEZIO: 346.  
BOISSONADE (F.): 50, 51.  
BOIVIN: 382.  
BON (A.): 37.  
BONET (Jacob): 318.  
BOULGAKOV: 35.  
BOULLOTÈS: 321.  
BOURGUINA (A.): 50.  
BRATIANU (G.-I.): 72, 89.  
BRÉHIER (E.): 118, 123, 124, 127, 200, 227,  
287, 406.  
BRÉHIER (L.): 42, 46, 284, 287, 294, 297, 302,  
362, 390, 407.  
BREMOND (H.): 229.  
BROCHARD (V.): 123.  
BRODIN (P.): 50.  
BRUCKER (J.): 233.  
BRUNETTÈRE (F.): 142.  
BRUNI (Leonardo): 68, 318, 320, 332, 337,  
340, 342, 353.  
BRUNO (Giordano): 15, 217, 362.  
BUONACCORSI (Filippo) v. CALLIMACO.  
BURCKHARDT (J.): 10, 98.  
  
CABASILAS (Nicolas): 63.  
CALLIMACO: 343.  
CAMMELLI (G.): 14, 49, 51, 313, 337, 339,  
340, 342, 343.  
CANTACUZENO: 41, 49, 51.  
— (Demetrio): 49.  
— (Giovanni VI): 41, 48, 49, 93, 94.  
— (Manuele): 41, 49.  
— (Matteo): 49.  
CANTERUS (G.): 69, 76, 86, 248, 253, 256.  
CAPRANICA: 311.  
CARAME (Nemetallah): 216.  
CARTESIO: 128.  
CASSIANO: 229.  
CASSIODORO: 109.  
CASTIER (J.): 142.  
  
CATONE: 290.  
CEDRENO: 89.  
CENTURIONE: 87.  
CERULARIO (Michele): 294.  
CESARINI, card.: 344.  
CHAMBRY (C.): 78.  
CHARANIS (P.): 91.  
CHARBONNEL (R.): 364, 378.  
CHARIANDER: 329, 330, 386.  
CHARITAKÈS (G.): 53.  
CHASTEL (A.): 11, 328, 364, 376, 381.  
CHEILAS: 307.  
CHILONE: 138.  
CHIRONE: 138.  
CICERONE: 8, 32, 117, 124, 331, 351.  
CICUTTINI (L.): 217.  
CIDONE (Atanasio): 62.  
— (Demetrio): 14, 49, 50, 61, 62, 63, 284.  
— (Giorgio): 51.  
CIDONE (Procoro): 62.  
CIRIACO D'ANCONA: 72, 324, 338, 364, 370,  
371.  
CIRILLO (S.): 267.  
CIRILLO D'ALESSANDRIA (S.): 176.  
CIRO: 80.  
CLEMENTE (E.): 383.  
CLEOBULO: 138.  
COHEN (R.) v. GLOTZ.  
COLOMBO (Cristoforo): 130.  
COMBEFIS (F.): 66.  
COMNENO: 297.  
— (Alessio I): 35, 289.  
— (Anna): 290, 292.  
— (Manuele I): 287, 297.  
COMTE (Augusto): 104.  
COPERNICO: 222.  
CORTASMENO (Giovanni): 59.  
COSTANTINO I: 33.  
— IX, Monomaco: 284.  
— XI v. PALEOLOGO (Constantino)  
COURCELLE (P.): 133.  
CRAWFORD (F.-S.): 330.  
CRISIPPO: 115, 285.  
CRISOLORA (Manuele): 14, 337, 344.  
CROMBIE (A.-C.): 110.  
*Cronique de Morée*: 38.  
CUMONT (F.): 57, 132, 133, 136, 304, 375.  
  
DAIN (A.): 363.

- DALASSÈNE (Anne): 292.  
 DAMASCIO: 366.  
 DANIELIDÈS (D.-I.): 68, 70, 90, 92.  
 DAREIOS di Creta: 312, 409.  
 DARROUZÈS (P.): 321.  
 DE CORTE (M.): 17, 174, 282.  
 DE RAEYMAEKER (L.): 213.  
 DE STRYCKER (E.): 263.  
 DE VOGEL (C.-J.): 133.  
 DE WULF (M.): 109, 149.  
 DELATTE (A.): 97, 110, 251, 282.  
 DELCOURT (M.): 16, 27, 138.  
 DELITZCH (F.): 59.  
 DELLA TORRE (A.): 328, 332-339, 340, 341, 343, 358, 361.  
 DÉMÉTRAKOS : 258.  
 DEMOCRITO: 178, 179.  
 DEMOSTENE : 331, 332, 339.  
 DENISSOFF (E.) : 363.  
 DERENNE (E.): 29  
 DEVAUX (Ph.): 17, 127, 227, 230.  
 DIEHL (Ch.): 289.  
 DIÈS (A.): 72.  
 DILLER (A.): 16, 131, 319.  
 DILTHEY (W.): 353.  
 DIMARAS (C.): 383.  
 DINDORF ( ) : 118.  
 DIOCLEZIANO: 33.  
 DIOGENE: il Cinico: 290, 295, 311.  
 — LAERZIO: 251.  
 DIONIGI (PS.-) : 209, 284, 286, 343, 373, 376.  
 DODDS (E.-R.): 147.  
 DÖLGER (F.): 56.  
 DOMINICI (Giovanni): 373.  
 DONATI (A.): 267.  
 DONATUS (B.): 329.  
 DOUKAS: 141, 320.  
 DRAESEKE (J.): 291.  
 DUCAS (Michele II): 39.  
 DUHEM (P.): 222.  
 ÉACO: 289.  
 ELIA DEL MEDIGO: 59.  
 ELISSEO: 55-60, 63.  
 ELLISSEN (A.): 69, 86, 288.  
 EMPEDOCLE: 191.  
 ENEA SILVIO V. PIO II.  
 ENRICO (P.): 386.  
 EPAMINONDA: 70.  
 EPICURO: 102, 196, 253, 295, 382.  
 EPITTETO: 227, 253.  
 ERACLIO: 34.  
 ERASMO: 325, 373.  
 ERCOLE: 70, 80.  
 ERMETE TRISMEGISTO: 328.  
 ERMOGENE: 115.  
 ERNOUT (A.): 104.  
 ERODOTO: 49, 54.  
 ESCHILO: 384.  
 ESIODO: 83.  
 ÉTIENNE TEMPIER: 216.  
 EUCLIDE: 113, 116, 118, 119, 122, 128, 204.  
 EUGENICO (Giovanni) : 64, 65.  
 — (Marco) : 59, 318, 319, 321, 386, 408.  
 EUGENIO IV: 317, 328, 342.  
 EUMOLPO: 138.  
 EURIPIDE: 384.  
 EUSEBIO DI CESAREA: 132.  
 EUSTRATE DI NICEA : 292-293.  
 FABRICIUS (J.): 53, 277.  
 FAVA: 315.  
 FAWCONER (E.): 248, 256.  
 FÈBVRE (L.): 79, 103, 141.  
 FEDERICO II: 95.  
 FÉLIX (E.): 17, 143, 211, 329.  
 FERRADOU (A.): 91, 93.  
 FESTUGIÈRE (A.-J.): 116-117, 235-236, 342.  
 FICINO: 11, 130, 137, 271, 312, 327-328, 329, 335, 339, 341, 342, 343, 352, 370, 372, 373, 375, 376, 377, 382, 386.  
 FILELFO (Fr.): 54, 318, 344, 370, 408.  
 — (Mario): 364.  
 FILENKOVSKA (I.-V.) : 288.  
 FILIPPO II di Spagna: 29.  
 —, inquisitore 151.  
 — di Macedonia: 70.  
 — d'OPONTE: 236.  
 FILOPONE (Giovanni): 286.  
 FIORENTINO (F.): 318, 328, 358.  
 FLICHE (A.): 352.  
 FOREST (A.): 216.  
 FOULQUES DE BEAUVAIS: 109.  
 FRISCHEISEN-KÖHLER (M.): 54.  
 FRITZ (G.): 285.  
 FRUTIGER (P.): 140.  
 FUCHS (F.): 55, 284, 287, 320.  
 FÜLLEBORN (G.): 265.

- GAETANO: 213.  
 GAIDA (G.): 344.  
 GALENO: 110, 289.  
 GANDILLAC (M. de): 133, 312, 352.  
 GARDET (L.): 212, 216.  
 GARDTHAUSEN (V.) v. VOGEL (M.)  
 GARIN (E.): 12, 208, 271, 279, 332, 344, 353, 358.  
 GAZA (Teodoro): 55, 151, 374, 378, 386, 395, 403.  
 GEBHARDT (O.): 59.  
 GEMISTO: 52-53, 309.  
 — (Andronico): 53, 306-307, 308.  
 — (Demetrio), senior: 53.  
 — , junior: 53, 306-307, 308.  
 — (Giorgio) v. PLETONE.  
 — (Giovanni): 53.  
 — (Méthode): 53.  
 — (Michele): 53.  
 GENNADIO v. SCHOLARIOS  
 GESÙ: 29, 65, 304, 349, 350, 373, 381, 385.  
 GIACOMO II DI LUSIGNANO: 39.  
 GIAMBLICO: 138.  
 GILBERTO PORRETANO: 109.  
 GILSON (E.): 109, 211, 212, 216.  
 GIORGIO DI TREBISONDA: 54, 151, 176, 285, 303, 310, 374, 380-381, 403.  
 GIORGIO, filosofo: 50-52, 63, 284.  
 GIOVANNI VIII v. PALEOLOGO (Giovanni VIII).  
 — DAMASCENO (S.): 285.  
 — DE JANDUN: 141.  
 GIOVENALE: 209, 255, 300-306, 326.  
 GIULIANO, imperatore: 36, 58, 106, 107, 274, 282, 283, 284, 286, 296, 299, 305, 309, 311, 369, 382.  
 GIUSEPPE, esarca: 57, 303, 305, 385, 394.  
 GIUSEPPE, patriarca di CP: 308.  
 GIUSTINIANO: 11, 34, 285, 316, 369.  
 GLOTZ (G.): 27.  
 GOETHE: 37.  
 GOFFREDO I di VILLEHARDOUIN: 38.  
 — II di VILLEHARDOUIN: 38.  
 GONZAGA (Luigi di), marchese: 343.  
 — (F. di), card.: 344.  
 GORJANOV: 69, 87, 92.  
 GOZZOLI (Benozzo): 319.  
 GREDT (J.): 155.  
 GREGORAS (Nicéphore): 14, 49, 72, 196, 287, 345.  
 GREGORIO (F.): 50.  
 GREGORIO (M.) v. OSTROGORSKIJ.  
 GREGORIO IL GRANDE (S.): 229.  
 GREGORIO, monaco: 53, 54, 63, 258, 363.  
 GROUSSET (R.): 32, 38, 40, 45.  
 GUGLIELMO DI CHAMPLITTE: 38.  
 — D'ESTOUTEVILLE: 318.  
 -DE VILLEHARDOUIN: 38, 39, 40, 45.  
 GUILLAND (R.): 14, 146, 196, 287, 345.  
 HAAG (H.): 17.  
 HARDT (I.): 277, 393-402, 406, 408.  
 HARLES (G.-C.): 53.  
 HASE (C.): 118, 288, 289.  
 HEATH (Th.-L.): 116.  
 HEFELE (C.-J.): 317.  
 HEISENBERG (A.): 56, 384.  
 HERMONYME (Charitonyme): 54, 300, 363.  
 HERRIOT (E.): 25.  
 HOFMANN (G.): 317, 318.  
 HONIGMANN (E.): 286.  
 HOPF (C.): 38.  
 HUXLEY (Aldous): 142.  
 IFTO: 138.  
 IGNAZIO DI SMOLENSK: 49.  
 ISIDORO DI SIVIGLIA (S.): 342.  
 ISIDORO, card.: 319, 323.  
 ISOTTA DA RIMINI: 365.  
 ITALO (Giovanni): 35, 289-297.  
 IVAN III di Russia: 363.  
 IVANKA (A. de): 286.  
 JAHN (O.): 400-401.  
 JARDÉ (A.): 28.  
 JOANNOU (P.): 284, 294.  
 JUGIE (M.): 58, 173, 302, 313, 321, 325, 327, 363, 390, 407, 408, 409.  
 KABAKÈS v. RHALLÈS KABAKÈS (Demetrio)  
 KALLIGAS (P.): 50.  
 KAMARIOTÈS: 12, 16, 112, 113, 129, 284, 305, 308, 310, 322, 397.  
 KANT: 118.  
 KAPPIUS: 62.  
 KARAMPASÈS: 15, 50, 271.  
 KELLER (A.-G.): 16.

- KHOMIAKOV: 35.  
 KIESZKOWSKI (B.): 15, 217, 225, 233, 328, 336, 343, 353, 375, 377.  
 KLIBANSKY (R.): 11.  
 KNÖS (B.): 344, 364, 382, 406.  
 KOCH (W): 36.  
 KOSTER (W.-J.-W.): 133.  
 KRISTELLER (P.-O.) 12, 350-351.  
 KRUMBACHER (K.): 62.  
 KYDONIOS v. CIDONE.  
 KYROS (A.): 16.  
  
 LAGARDE (G. de): 95.  
 LALANDE (A.): 118.  
 LAMBECIUS (P.): 395.  
 LAMBROS (Sp.): 52, 60, 63, 65, 66, 69, 72, 265, 266, 267, 322, 338, 362, 387, 388, 391, 405.  
 LANFRANCO: 109.  
 LASCARIS (Alessio): 391.  
 — (Constantino): 390.  
 — (Giano): 193-194, 197.  
 LAURENT (V.): 321.  
 LECLERCQ (Henri): 317.  
 LEGRAND (E.): 53, 54, 312, 313, 344, 359, 363, 381, 403, 408.  
 LEIBNIZ: 118, 120.  
 LEMERLE (P.): 33, 34, 40, 41, 63, 67.  
 LEONE L'EBREO: 59.  
 LEONE X: 53.  
 LEONTOVITSCH (V.): 95.  
 LEONZIO DI BIZANZIO: 286.  
 LEOPARDI (G.): 267.  
 LICURGO: 50, 63, 65, 70, 138.  
 LIDDELL (H.): 119.  
 LIPSCIC (E.-E.): 288.  
 LISANDRO: 162.  
 LOCKWOOD (D.-P.): 335.  
 LOENERTZ (R.-J.): 14, 49, 50, 51.  
 LONGNON (J.): 38.  
 LUCIANO: 288.  
 LUCREZIO: 104, 382.  
 LUIGI IX (s.): 39.  
 LUTERO: 124.  
  
 MACHIAVELLI: 29, 76, 95, 98.  
 MAI (A.): 256.  
 MALATESTA (Cleope): 265, 267, 322, 365, 405.  
  
 — (Roberto): 365.  
 — (Sigismondo Pandolfo): 64, 324, 336, 344, 364-365, 371, 381.  
 MAMALAKIS (J.): 51, 54, 55, 60, 62, 68, 76, 77, 96, 139, 244, 387, 406.  
 MANDONNET (P.): 216.  
 MANI: 228.  
 MANSION (A.): 133, 195.  
 MANUELE II v. PALEOLOGO (Manuele II).  
 MAOMETTO: 57, 65, 71, 381.  
 MAOMETTO I: 87, 89.  
 — II: 312.  
 MARCEL (R.): 17, 133, 348, 353.  
 MARCO AURELIO: 227.  
 MARCO d'EFESO v. EUGENICO (Marco)  
 MARROU (H.-I.): 55.  
 MARSUPPINI (Carlo): 340, 342, 373.  
 MARTIN (V.) v. FLICHE (A.)  
 MARTINI (E.): 49.  
 MARTY (J.): 228.  
 MARULLE: 279, 298.  
 MASAI (F.): II, 228, 324, v. *anche* MASAI (R.).  
 MASAI (R.): 68, 85, 131, 194, 234, 277, 312, 324, 329, 337, 401, 408.  
 MASSIMO: 32.  
 MATUSALEMME: 54.  
 MEDICI: 132, 319, 337, 391.  
 — (Cosimo): 11, 328, 329, 339, 344, 390-391.  
 — (Lorenzo): 327, 328.  
 MÉNARD (Louis): 208.  
 MERCATI (A.): 317, 319, 343.  
 MERCATI (G.): 51, 194, 267, 386, 409.  
 MERCATI (S.-G.): 267.  
 MERLAN (Ph.): 133.  
 MESNARD (P.): 16, 75, 95.  
 METOCHITE (Teodoro): 14, 287, 345.  
 MICHEL (P.-H.): 119, 122, 206.  
 MICHELE DI ANCHIALÉ: 287.  
 MIGNE: 66, 69, 76, 87, 137, 248, 251, 265, 267, 329, 409.  
 MIKLOSICH (F.): 52, 53.  
 MIN, re d'Egitto: 136.  
 MINOSSE: 138, 289, 313.  
 MISCOMINI (Antonio): 327.  
 MISONE DI CHENE: 138.  
 MITROFANE, patriarca: 389.  
 MOHLER (L.): 306, 308, 310, 317, 319, 336, 389, 390, 391.

# INDEX

- MOÏSE: 58, 65, 132, 350.  
MÖNCH (W.): 382.  
MOOG (W.): 54.  
MORÇAY (R.): 342.  
MORO (Tommaso): 75.  
MOSCO (Giovanni): 363.  
MOURAD I: 59, 302.  
— II: 362.  
MÜLLER (J.): 84, v. *anche* : MIKLOSICH.  
MUNK (S.): 216.  
MYSTOXYDÈS: 267.
- NARCISO DI VERDUNO: 340-341.  
NERONE: 80.  
NICCOLI (Niccolo): 353.  
NICEFORO I: 89.  
NICOLA CUSANO: 217, 312, 353, 362, 373.  
NICOLA V: 274, 319.  
NIETZSCHE: 98.  
NOGUE (Jean): 383.  
NOIRET (H.): 46, 53, 309.  
NOTARAS (LUC): 391.  
NUMA: 138.  
NUMENIO: 368.
- OCCO: 256.  
OECONOMOS (L.): 295.  
OLEROFF (A.): 363.  
OLIMPIODORO: 212.  
OMERO: 53, 78, 134, 280, 331, 332, 339, 366.  
*Oracoli caldaici*: 15, 57, 137, 233, 375.  
ORELLIUS (G.): 397.  
ORIGENE: 11, 115, 232, 271, 285, 316, 346.  
OSTROGORSKIJ (G.): 30, 31, 91, 93, 94.  
PACHYMÈRE: 52, 94.  
PALAMAS (C.): 383.  
PALAMAS (Gregorio): 352.  
PALEOLOGO: 30, 31, 36, 40, 41, 47, 59, 64, 77, 303, 363.  
— (Andronico III): 63.  
— (Andronico IV): 302.  
— (Cleope) v. MALATESTA (Cleope)  
— (Constantino XI Dragases) : 47, 83, 87, 101, 301, 304, 362, 391, 408.  
PALEOLOGO (Demetrio): 321, 327, 363, 393.  
— (Elena): 266-267, 405.  
— (Giovanni V): 302.  
— (Giovanni VIII): 52, 83, 301, 303, 304, 320, 337, 362, 403, 407.
- (Manuele II): 46, 58, 59, 60, 62, 63, 66, 69, 83-96, 302, 323, 387-388, 405.  
— (Michele VIII): 40, 52.  
— (Teodoro I): 42, 63, 66.  
— (Teodoro II): 60, 62, 63, 66-83, 265, 365, 387-388.  
— (Tommaso): 83, 362, 363.  
— (Zoé): 363.  
PANNARTZ: 310.  
PAOLO (S.): 284, 286.  
PAOLO DI VENEZIA: 315.  
PAOLO II: 285, 343-344.  
PAPADOPOULOS (J.) v. SFRANZE  
PAPADOPOULOS-KERAMEUS (A.): 394.  
PAPINI (G.): 232.  
PARIDE v. ALESSANDRO, figli di Priamo.  
PARISOTTI (A.): 68, 72, 76, 92, 275, 282.  
PARMENIDE: 138, 183, 205, 211.  
PASCAL: 274.  
PASTOR (L.): 317, 319, 343, 344, 353.  
PATRIZZI (Francesco): 375.  
PAULUS (J.): 174.  
PÉLAGE: 229.  
PELLISSIER (A.): 14, 260, 277, 394-402.  
PERICLE: 36.  
PERSE, poeta: 350.  
PETIT (L.): 59, 318, 323.  
PETRARCA: 137, 139, 271, 348-354, 355, 359, 360, 373.  
PÉTREMENT (S.): 228, 234, 236.  
PEYRARD (F.): 118, 119.  
PICO DELLA MIRANDOLA (J.): 12, 130, 132, 137, 169, 217, 312, 315, 328, 342, 372, 373, 375, 377.  
PIERO DI CALABRIA: 334-336, 344.  
— DAMIANO (S.): 229.  
— L'IBERIANO: 286.  
— TOMMASO: 51.  
PIO II: 11, 12, 312, 319, 358, 363, 365.  
PIRRONE: 144-146, 395.  
PISANELLO: 320.  
PITAGORA: 133, 136, 138, 153, 251, 290, 295, 307.  
PITTACO: 138.  
PIZZICOLLI (Ciriaco) v. CIRIACO D'ANCONA  
PLANUDE: 61, 284, 391.  
PLATINA: 132, 311, 336, 343-344, 386.  
PLATONE: 15, 57, 62, 67, 68, 74, 92, 97, 105-107, 113, 116, 126, 127, 132-138, 140, 142,

- 147, 150-168, 175-177, 183, 191, 192, 200, 202-207, 209, 216, 219, 220, 222, 233, 234, 236, 238, 239, 242, 243, 244, 245, 259, 263, 272, 273, 274, 278, 280, 281, 284, 285, 287, 295, 307, 311, 312, 313, 316, 320, 328, 330-334, 339, 340-341, 343, 344, 345, 346-353, 354, 356, 357, 359, 360, 361, 368, 371, 373, 374, 378, 380, 382, 384, 406. **28a**: 206; **29e**: 117; **101d**: 200; **176 ab**: 246; **302 d-303 b**: 72; **343 a**: 206; **364 b-365 a**: 78; **368 a-371 b**: 77; **383 c**: 246, 263; **425 e**: 69; **500 c-d**: 246, 263; **501 b-c**: 246; **511 b**: 200; **546 b-c**: 62; **716 b-d**: 246; **846-847**: 77; **885 b**: 78; **886 a**: 117.
- PLETONE: *Arringa a Demetrio*: 362; *Commentario agli Oracoli Caldaici*: 15, 57, 233; *Compendium*: 233, 277; *Correzioni a Strabone*: 319; *De Differentiis*: 15, 174, 198, 215, 329 (manoscritti), 338-339, 345-346, 350, 354, 372, 384, 386; **889**: 330; **897 C**: 219; **900 A-B**: 120; **902 B**: 171; **909-911**: 184; **912 C**: 186-188, 206; **912 D**: 187; **913**: 189, 197; **916 B-C**: 152, 153; **917 D**: 126, 148, 153-154, 156-158; **917 D-920 D**: 158-159; **920 D - 921 B**: 159; **921**: 126, 160; **921 C-924 A**: 161; **924**: 162, 167, 168; **925**: 162-163, 168; **925 C-928 A**: 155; **928 A**: 155; **928 A-D**: 164; **928 B-C**: 184; *De Fortuna*: 115, 193-197; *De Virtutibus*: 248-263, 306, 364, 404-405; *Lettere a Bessarione*: 62, 212-215, 280; *Lettera a Giovanni VIII*: 337; *Lettere a Manuele*: 83-86; *Le Leggi*: 15, 135, 138-139, 140, 215, 243, 250, 259, 261, 270, 273, 281, 310, 327, 393-406; **2**: 115, 273; **3**: 72, 263; **4**: 191, 273, 304; **5**: 135; **8**: 115, 121; **12**: 245, 259; **13**: 260; **19**: 112, 264; **30**: 57; **31-33**: 138; **32-34**: 120; **33-35**: 140; **34**: 128; **35**: 112; **35-37**: 140, 141; **37**: 149; **38**: 120, 126; **39**: 144-146; **41**: 126; **42**: 127; **43**: 146-147; **44**: 120, 209; **45**: 120; **58-60**: 395; **65**: 198, 199; **66**: 199; **67**: 200; **68-70**: 199; **69**: 200; **71**: 199, 240; **73**: 240; **74-76**: 238, 241; **77-79**: 243; **84-86**: 245; **86-91**: 123, 124, 125, 127; **98-119**: 218; **101**: 220; **120-128**: 260; **122**: : 249; **124**: 260; **126**: 260; **130-133**: 278; **130**: 277; **151-153**: 277; **156-160**: 221; **164**: 222; **166**: 223; **197-199**: 309; **198**: 306; **242**: 201, 210, 326, 392; **243**: 202; **245**: 210; **248-250**: 267; **250**: 246; **250-253**: 265; **256-260**: 268; *Memoria per Manuele*: 64, 69, 76, 77, 86 (manoscritti e edizioni), 86-96, 387-388, 403, 404, 406; *Memoria per Teodoro*: 67-83, 69 (manoscritti), 99, 139, 192, 244, 258, 261, 387, 388, 403, 404, 406; *Orazione funebre di Cleope*: 265-266, 267, 322, 405; *Orazione funebre di Elena*: 266, 267, 405; *Pro-théoria*: 66; *Replica*: 15, 135, 173, 198, 215, 338-339, 362, 407-409 (manoscritti e edizioni); **3**: 198, 408, 409; **4-5**: 408; **6-7**: 184; **11-12**: 333; **12-15**: 334; **16**: 175, 333, 334; **17**: 334; **18-19**: 60; **20-24**: 176; **26**: 135; **28-37**: 136-137; **36**: 180; **53**: 177; **54-61**: 178; **89-95**: 179; **97-98**: 172; **99-101**: 182; **103**: 181; **104**: 181; **105-118**: 356; **107**: 356; **108**: 182; **111**: 356; **112-113**: 357; **114-116**: 357; **124-135**: 358; **166-167**: 182; **167-168**: 405; **168**: 404; **176**: 273; **211-214**: 190; **215**: 182; **216**: 191; **218**: 126, 191; **219**: 191; **220-225**: 192; **226-227**: 192, 359; **228-231**: 193; **232**: 193, 358; **233-234**: 182; **234-236**: 183; **241-243**: 196; **244-245**: 187; **263-264**: 182; **269**: 182, 195; **271-273**: 182; **309-322**: 211; **310-312**: 214; **311**: 169; **315-320**: 214-215; **329**: 329; **334**: 196; **336**: 196; **338**: 220; **339**: 355; *Su Omero*: 104; *Sul Santo Spirito, contro Argiropulo*: 101, 239, 326, 362, 389-392, 407; *Sul Santo Spirito, contro Bessarione*: 380.
- PLINIO IL GIOVANE: 32, 36.
- PLOTINO: 68, 135, 137, 138, 147, 153, 169, 178, 184, 216, 286, 311, 327-328, 342, 351, 359, 368, 382.
- PLUTARCO: 49, 57, 111, 115, 116, 120, 132, 136, 138, 209, 280.
- POGGIO: 104, 318, 373.
- POLJAKOVA (S.-V.): 288.
- POMPONIO LETO: 335-336, 343-344.
- PORFIRIO: 138, 219, 247, 299, 311, 345, 359, 368.
- PROCLO: 147, 184, 212, 280, 282, 286, 311.
- PROTAGORA: 144-146, 395.
- PSELLO: 34, 35, 115, 116, 284, 285, 286, 287, 291, 292, 294, 295, 366, 369.
- PUECH (H.-Ch.): 228.
- QUINTO: 32.
- RABELAIS: 103.
- RACINE (Jean): 208.

- RADAMANTE: 313.  
 RAOUL V. RHALLÈS.  
 RAXÈS: 84.  
 RAYNAUD (F.): 353.  
 RECEL (W.): 321.  
*Regola di S. Benedetto*: 228.  
 — *del Maestro*: 228, 229.  
 REIFFERSCHIED (A.): 290.  
 REIMARUS (S.): 62, 397.  
 REIN (M.): 52.  
 RENAN (E.): 130, 315, 330, 347, 351.  
 RENAUDET (A.): 139.  
 REVERDIN (O.): 273.  
 RHALLÈS KABAKÈS (Demetrio): 131, 222, 305, 336, 343, 364, 365, 385-386, 395.  
 RHALLÈS OISÈS (Manuel): 301-304, 405.  
 RICCARDI: 319.  
 RICCARDO CUOR DI LEONE: 39.  
 RICCI (C.): 365.  
 — (P.-G.): 353.  
 RIVAUD (A.): 187.  
 ROSCELIN: 109.  
 ROSSI (V.): 338.  
 RUNCIMAN (S.): 228.  
 RUYSSCHAERT (J.): 344.  
  
 SABBADINI (R.): 371.  
 SALAVILLE (S.): 284-285, 291.  
 SALIBA (D.): 216.  
 SALUTATI (Coluccio): 63, 208, 337, 353, 370.  
 SANUDO (Marco): 38.  
 — (Marino): 38.  
 SARDANAPALO: 80.  
 SASSUOLO DA PRATO: 54, 370.  
 SATHAS (C.-N.): 50, 53, 283, 291, 294, 298.  
 SAVONAROLA: 342.  
 SCHELLING: 35.  
 SCHILLMANN (F.): 50.  
 SCHINAS: 267.  
 SCHMIDT (A.-M.): 13.  
 SCHMITT (J.): 38.  
 SCHOLARIOS — SCOLARIO (Giorgio Gennadio): 15, 35, 59, 60, 61, 63, 135, 151, 164, 165, 168, 169, 173, 174, 175, 180, 181, 182, 187, 189, 190, 192, 198, 209, 213, 281, 284, 296, 299-305, 307, 310, 313, 318, 319, 320, 325, 326, 327, 330, 331-336, 338, 345, 354, 355, 362, 373, 374, 379, 381, 384, 385, 386, 390, 393-394, 400, 406, 407-409, **III**, **118**: 321; **126**: 321; **IV**, **1-151**: 326; **3**: 183; **4**: 174, 331, 332, 333, 334; **5**: 135; **10**: 177; **11-15**: 132; **25**: 178; **27**: 181; **37**: 182; **49**: 213; **78**: 357; **105**: 189; **106-107**: 187; **114**: 176; **114-115**: 305, 385; **116-118**: 408; **118**: 321, 407; **118-151**: 327, 407; **119**: 408; **126**: 321; **151-155**: 303; **152-153**: 58; **155**: 53, 305, 385, 394, 403; **155-172**: 303; **156**: 355, 408; **157**: 403; **157-159**: 394; **159**: 385; **162**: 55; **172-189**: 303; **180**: 394; **405-410**: 332; **434**: 318; **440-441**: 318; **476**: 303, 304, 300; **476-489**: 300; **477**: 209, 303, 304, 306; **479**: 303, 304; **480**: 303; **482**: 301, 303, 305, 341; **483**: 303; **488**: 301.  
 SCHUHL (P.-M.): 133.  
 SCHULTZE (F.): 15, 52, 56, 58, 155, 215, 217, 220, 224, 244, 248, 258, 271, 275, 329, 363, 384, 395, 404.  
 SCOTO (Giovanni Duns): 211-212, 347.  
 SCOTO EURIGENE (Giovanni): 346.  
 SCOTT (R.) v. LIDDELL.  
 SECONDINO: 310-311.  
 SENECA: 115.  
 SESTO EMPIRICO: 146.  
*Settanta*: 36.  
 SFRANZE (Giorgio): 49, 265, 267, 323.  
 SIGERI DI BRABANTE: 348.  
 SIMPLICIO: 183-184.  
 SINESIO DI CIRENE: 247, 249, 250-251, 253, 299, 368.  
 SIROPULO: 308, 320, 321, 322, 336, 344, 354, 384.  
 SOCRATE: **III**, 152, 244.  
 SOFOCLE: 241.  
 SOLONE: 138.  
 SOLOVIEV (V.): 35.  
 STEIN (Heinrich): 137.  
 — (Ludwig): 381-382.  
 STENDHAL: 28.  
 STÉPHANOU (E.): 15, 197, 354.  
 — (P.-E.): 283, 286, 291, 292, 293, 294, 296.  
 STEUCO (A.): 375.  
 STOBEO: 69, 86.  
 STRABONE: 319.  
 STROZZI (Palla): 370.  
 STRUCK (A.): 50.  
*Suidas*: 113, 248.  
 SWEYNHEIM: 310.

- TAESCHNER (F.): 56, 57, 384.  
 TAFRALI (O.): 72.  
 TALETE: 138.  
 TALLEYRAND: 292.  
 TANNERY (P.): 116.  
 TARCANIOTA (Giovanni): 94.  
 TATAKIS (B.): 35, 276, 287, 291.  
 TAYLOR (J.-W.): 15, 143, 190, 253, 258, 280, 300, 407.  
 TEODORO DI SMIRNE: 289, 291.  
 TEOFANE, storico: 89.  
 TEOFILO, imperatore: 289.  
 TEOFRASTO: 339.  
 TERTULLIANO: -228.  
 THRYLLITIUS: 277.  
*Timarion*: 288-292.  
 TIMEO DI LOCRI: 132, 138, 153, 158, 218.  
 TIREZIA: 138.  
 TITHONOS: 54.  
 TODE (H.): 288, 290.  
 TOFFANIN (G.): 312, 352.  
 TOLEMEO: 110.  
 TOMMASO D'AQUINO: 61, 63, 110, 124, 150-151, 166, 168, 169, 173, 216, 235, 321, 330, 342, 346, 347, 354, 355, 373.  
 TOMMASO MAGISTRO: 118.  
 TOSCANELLI (Paolo): 319.  
 TOZER (H.-F.): 271.  
 TRAVERSARI (Ambrogio) : 318, 353.  
 TREU (M.): 288.  
 TRICOT (J.): TT3, 119, 134, 160, 181, 188.  
 TZYKANDYLÈS (Manuel): 49.  
 UEBERWEG (F.): 54.  
 UGO DI SAN VITTORE: 109.  
 USPENSKIJ (F.): 293.  
 VALLA (L.): 135, 139, 338-339, 343, 344, 355, 372, 373, 376.  
 VAN STEENBERGHE (E.): 373.  
 VAN WING (J.): 218.  
 VANDERHOVEN (H.): 228.  
 VANHOUTTE (M.): 242, 273.  
 VASILIEV (A.): 50.  
 VAST (M.): 306, 307.  
 VERPEAUX (J.): 13, 287.  
 VIRGILIO: 331.  
 VIRIEUX - REYMOND (A.) : 118.  
 VITALI (Pietro) v. PIERO DI CALABRIA.  
 VLADIMIR, abate: 337.  
 VOGEL (M.): 49, 53.  
 VOSSIO: 335.  
 WEBERT (J.): 151.  
 WITTEK (M.): 17, 288, 312.  
 XIPHILIN: 285.  
 YRIARTE (Ch.): 365.  
 ZABUGHIN (V.): 335, 343.  
 ZAKYTHINOS (D.-A.): 17, 37, 41, 42, 43, 46, 47, 48, 49, 54, 58, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 76, 77, 84, 86, 90, 91, 95, 96, 273, 274, 363, 387, 388, 393, 406.  
 ZELLER (E.): 115.  
 ZENONE: 264.  
 ZERVOS (Ch.): 287, 291.  
 ZONARAS: 96.  
 ZOROASTRO: 55, 57, 58, 132, 133, 134, 136, 138, 192, 233, 236, 263, 356, 375.



# SOMMARIO

<b>Presentazione</b> .....	I
Saggio Introduttivo - <i>Giorgio Gemisto Pletone e la catena aurea della Sapienza Divina Eterna</i> di L.M.A. Viola .....	III
Biografia di François Masai .....	7
<b>Introduzione</b> .....	11
<b>Bibliografia</b> .....	18
<b>Capitolo primo</b>	
<b>Il Rinascimento della Grecia</b> .....	25
1. - La Grecia e gli Imperi .....	26
2. - Mistrà, capitale della Grecia .....	37
3. - Pletone a Mistrà .....	48
<b>Capitolo II</b>	
<b>La politica dell'ellenismo</b> .....	66
1. - La memoria per Teodoro .....	67
2. - Rapporti a Manuele .....	83
3. - Politica e filosofia .....	96
<b>Capitolo III</b>	
<b>Storia e filosofia a Mistrà</b> .....	102
1. - L'opzione filosofica .....	102
2. - Il metodo .....	107
3. - L'universal consenso .....	115
4. - La Filosofia eterna .....	130
<b>Capitolo IV</b>	
<b>L'idealismo di Pletone</b> .....	144
1. - Il problema critico .....	144
2. - La questione delle Idee .....	149
3. - La metafisica delle cause .....	167
<b>Capitolo V</b>	
<b>I dogmi dell'ellenismo</b> .....	186
1. - Il determinismo .....	186
2. - L'ottimismo .....	200
3. - Il politeismo .....	208
Tavola delle Categorie .....	224
<b>Capitolo VI</b>	
<b>Bene Morale e Bene Ontologico</b> .....	226
1. - Il problema del male .....	226
2. - Il problema della libertà .....	238

3. – La morale dell’imitazione .....	245
4. – Il destino umano.....	263
<b>Capitolo VII</b>	
<b>La religione nei limiti della ragione</b> .....	270
1. – Determinismo e religione .....	274
2. – Le tradizioni elleniche a Bisanzio .....	283
3. – La Fratria degli Elleni .....	300
<b>Capitolo VIII</b>	
<b>Incontri d’Italia</b> .....	315
1. – Il concilio di Ferrara-Firenze .....	315
2. – Pletone e gli umanisti.....	327
3. – Averroismo e Platonismo .....	346
<b>Conclusione</b> .....	366
<b>Appendice I</b>	
Lo Pseudonimo di «Pletone» .....	384
<b>Appendice II</b>	
Per la cronologia delle memorie sul Peloponneso .....	387
<b>Appendice III</b>	
In quale epoca e contro chi fu scritto il Τὸ ὑπὲρ Λατίνων βιβλίον di Pletone .....	389
<b>Appendice IV</b>	
Osservazioni sulla composizione e la tradizione manoscritta delle <i>Leggi</i> di Pletone .....	393
<b>Appendice V</b>	
Note sulla <i>Replica</i> di Pletone a Scolario .....	407
<b>Index</b> .....	410